# تأويلات الحداثيين لآيات الأحكام

## ﴿ حد السرقة أنموذجاً ﴾

**د.عبدالسلام محسن يوسف**

أستاذ التفسير المساعد في جامعة ماردين

2020/1442

**الإهداء**

**إلى**

**الذَين ربياني صغيرا وغرسا فيّ الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله**

**إلى روح الوالدة الطاهرة أمي – رحمها الله ونور قبرها- التي رضعتنا لبان حب الله ورسوله وآل بيته .**

**وإلى**

**السيد الوالد ...حفظه الله ومتعه بالصحة والعافية**

**الذي شجعني على طلب العلم ومحبة أهله**

**إليهما أهدي ثمرة هذا الجهد، وأرجو الله عزوجلّ أن يكتب لهذا الكتاب القبول والرضى**

**والحمد لله رب العالمين**

**عبدالسلام**

**بسم الله الرحمن الرحيم**

ملخّص:

التأويل علمٌ عظيمٌ من علوم القرآن الكريم، إلى جانب التفسير، فهو ثمرةُ قراءةٍ مستمرةٍ لكتاب الله، وتدبرٍ دائمٍ له، وهو علمٌ يحتاج إلى ضوابط وشروط يجب أن تتوفر في المؤول وفي آلية التأويل، وأهم هذه الشروط هو اللغة؛ فينبغي لمن يروم التأويل أن يكون ملماً بقواعد اللغة وأسرارها ودقائقها، وعندئذٍ يكون عمله مباركاً، وجهده مشكوراً، وهو مأجور إن شاء الله، ويسمى هذا العمل بالتأويل المحمود، التأويل المنضبط بضوابط الشرع، المقدس للنص القرآني، التأويل الذي لا ينكر نقلا صحيحا ولا عقلا سليما، ولا يناقض مسلّمات الدين. وأما إن كان التأويل يخضع للمنهجيات الغربية التي لا تفرق بين القرآن الكريم وأي نصٍ آخرٍ، ويهدف إلى إلغاء القراءات التراثية التفسيرية والانتقاص من قوانينها المنهجية فإنه يكون حينئذٍ مرفوضا مذموما وصاحبه آثم.

ثم إن التأويل لا يجوز في كل مواضيع القرآن الكريم ولا مواضعه، بل يجوز في جوانب محددة تخضع لسنة التغيير المحكومة بعامل الزمن، فهو الذي لا يَخلَق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه. ومن هذه المواضع التي لا يجوز الخوض فيها، ولا تأويلها حد السرقة؛ فهو مما ثبت مشروعيته بالقرآن الكريم والسنة النبوية وعمل الصحابة والتابعين ومن بعدهم. لكن الفكر الحداثي لا يقر بهذا، بل يطالب باستبدال هذا الحد، وحجتهم في ذلك: المقاصد واللغة.

فالنظر المقاصدي لهذا الحكم يجعلنا نعيد النظر فيه، فما الذي نتوقعه من وجود إنسان مبتور اليد يمشي بين الناس؟ سوف يولّد حالة عدائية لكل الاحكام الشرعية. لذا فعلينا أن نستبدل هذا الحكم بوسائل أخرى من حبسٍ أو وسم على يد السارق يعرف من خلاله؛ لأن الغاية هي إصلاح الجاني، وما سبق طرحه كافٍ لإصلاحه

والحجة الثانية لهم، هي اللغة؛ فالسلف جميعا وكذلك الخلف قد فهموا معنى القطع في الآية على أنه البتر والفصل ، لكنهم أخطأوا جميعاً!! بل القطع ههنا مجاز، وليس على الحقيقة، بدلالة مثيلاتها من المواضع التي قصد به المجاز؟

وكذلك يستطيعون – كما زعموا – إدراج هذه الآية ضمن المتشابهات التي لا يعلم حقيقتها إلا الله سبحانه

فهل ما ذهبوا إليه كان موافقا للمقاصد الشرعية، وهل آتى تأويلهم هذا أُكله،كما آتى البتر والفصل أُكله.؟

وهل أسعفتهم اللغة إلى ما ذهبوا إليه من معانٍ ودلالات؟

إن الدراسة تهدف إلى مناقشة أدلة الحداثيين، وتبين ضعفها وهشاشتها التي لا تصمد أمام المنهجية العلمية.

Özet:

Tevil, Kur'an-ı Kerim'in önemli ilimlerinden biri olup, tefsir ilmi içerisinde yer alır. Bu ilim Allah'ın kitabını devamlı okumanın ve onu sürekli düşünmenin ürünüdür. Bu ilim müevvel ve tevil mekanizmasında yer alan bazı şart ve kurallara ihtiyaç duyar. Bu şartlardan en önemlisi lügat bilmektir. Dolayısıyla tevil ilmine ilgisi olan birinin, lügat ilmine dair kâide ve nüktelerde uzman olması gerekmektedir. O zaman ilmi faydalı olur, çalışması teşekkürü gerektirir ve o, Allah'ın izni ile mükâfatını da alacaktır. Bu çalışma övgüye layık, mukaddes Kur'an şeriatına bağlı ve ne sahih bir nakil, ne de akıl ile de inkâr edilemeyen bir çalışma olur. Dinin kabul gören esaslarıyla da çelişmez. Fakat tevil, Kur'an-ı Kerim ve her hangi başka bir nassı ayırmayan ve kültürel tefsir okumalarını geçersiz kılıp, bu okumaların metotsal kurallarını kısıtlamayı hedefleyen batı metotlarına uygun olursa, o zaman kaçınılan, yerilen ve sahibinin de günahkar olduğu bir çalışma olur.

Ayrıca tevil Kur'an-ı Kerim'in bütün ayetlerini, surelerini ve konularını kapsamaz. Örneğin hadler konusu tevilin caiz olmadığı konulardandır. Aynı şekilde hırsızlık haddi de bunlardandır. Nitekim hırsızlık haddinin meşruiyeti konusu Kur'an-ı Kerim, nebevi sünnet, sahabe ve sonrasındakilerin ameli ile sabit olmuş bir haddir. Fakat modernizm akımı bunu kabul etmez, bilakis bu haddin değiştirilmesini talep eder. Onların bu söylemlerinde ki delili makâsıt ve lügatten gelmektedir. Bu hükmün makâsıt görüşü dikkatimizi çekmektedir.

-Onların söylemlerine göre- Makâsıt görüşü şudur: İnsanlar arasında eli kesilmiş bir şekilde gezen birinden ne umabiliriz? Bu kişi daha sonra şer'i hükümlerin tamamına düşmanlık besleyecektir. Bunun için, bu hükmü hapis veya hırsızın elinde onu bize bildirecek bir damga gibi başka bir hüküm ile değiştirmemiz gerekmektedir. Çünkü amaç, cânînin ıslah edilmesidir. Sözü edilen şey onun ıslah olması için yeterlidir.

Modernistlerin ikinci delili ise lügattır. Selef ve sonrasında gelenlerin tamamı ayette geçen katʿ kelimesinin manasını kesmek ve ayırmak olarak anlamışlardır. Fakat onlar - modernizm görüşüne göre – bu ayeti yanlış anlamışlardır. Bilakis burada ki katʿ kelimesi, bu kelimenin benzerlerinin başka yerlerde de olduğu gibi mecaz olup hakiki anlamında kullanılmamıştır.

Aynı şekilde – modernizme göre – bu ayetin, hakikatini sadece Allah'ın bilebileceği müteşâbih ayetler arasına eklenebileceğini de söylerler.

Bunların takip ettiği yol şer'i makâsıtlara uygun mudur? Onların bu tevilleri, kesme ve ayırmanın verdiği sonucu verir mi? Lügat onlara peşine düştükleri anlam ve delaletleri sağlar mı?

Bu araştırma modernistlerin delillerini ve bu delillerin ilmi metotla çelişmeyen zayıflığını tartışmayı hedeflemektedir.

Bahsi geçen haddin, içerisinde bulunduğumuz zaman ve mekân zarfında uygulanmasını hedeflememektedir.

## المقدمة

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا ومحمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد

فإن قضية التأويل من أهم القضايا وأخطرها، وذلك لأنه سلاح ذو حدين، فإن استُخدم من خلال ضوابطه وشروطه وحدوده كان مثمراً في نتائجه، والمؤول مأجور في عمله، وهذا ما درج عليه السلف والخلف، وهم يبتغون الوقوف على لطائف القرآن الكريم ودقائقه، فهو الذي لا يخلق على كثرة الرد ولا تنقضي عجائبه. وإن كان التأويل مجرداً عن الضوابط والشروط، مطلقاً دون حدود فإنه عندئذٍ يكون مظنة الخطأ والغلط في كتاب الله سبحانه، وصاحبه آثم عند الله، مؤاخذ على صنيعه.

ولقد ظهرفي ساحة الفكر الإسلامي في العصر الحديث تأويل من النوع الثاني، وسمي بالقراءة المعاصرة، وهو عبارة عن إطلاق للتأويل من عقال الضوابط والشروط التي وضعها العلماء، وألزموا بها كل من يروم تدبر كتاب الله عز وجل، فذهبوا يتناولون كتاب الله في كل مواضعه ومواضيعه، حتى التي لم تكن تحتمل التأويل، متذرعين بقاعدة تغير الزمان والمكان الذي يفرض علينا العمل على تغيير الأحكام، مع أن هذه القاعدة لا تشمل كل مقاصد القرآن الكريم ولا جوانبه ولا كل سوره وآياته، بل جزءا يسيراً مما يتعلق بحياة الناس العملية. ومن هذه الجوانب التي خاضوا فيها وأولوها على غير ما نطقت به، آيات الأحكام، والتي تمس حياة المسلمين فرادى وجماعات بشكلٍ مباشر، ومن أهم هذه الأحكام: الحدود الشرعية، التي ثبتت مشروعيتها من الكتاب والسنة وإجماع الأمة. نعم جاءت أكثرها في القرآن الكريم، في آيات بيّنات، وجاء التفصيل والبيان في سيرة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعده الصحابة والتابعون. ثم دوّن العلماء في كتبهم كل ما يتعلق بها من شروطٍ وأركانٍ وكيفية لتنفيذها بشكلٍ لا يترك منفذاً لمرتاب أن يغير أو يحرف من مضمونها وشكلها، ومن هذه الحدود: حد السرقة.

فنحن – المسلمين - لا نشك بأن بالله سبحانه قد شرع لنا ما هو خير لنا في دنيانا، وأرشدنا إلى سبيل التسليم له وامتثاله في حياتنا من خلال هذا الحد الذي بيّنه لنا، وشرع العلماء يبينون هذا الحكم ومراميه ومقاصده التي تكمن في سبب تشريعه- وهو قطع يد السارق - مما يزيدنا إيماناً وتسليماً بتشريع رب العالمين، فالمقصد من هذا الحكم هو تهذيب المجتمع وتنقيته من أيدي العابثين بأمنه وسلامته. وكان

الأمر على هذا الشكل منذ أن نزلت تلك الآية وإلى العصور المتأخرة، حيث كان جزءا من كلٍّ، ضمن منظومة الاحتكام لشرع الله في إقامة الحدود، إلى أن أصبحنا في العصرالأخير، حيث خرجت أصوات تنادي بدراسة هذه الأحكام دراسة جديدة، ووفق مناهج وآليات حديثة، وشعارهم في ذلك: الإصلاح، وأهم هذه المناهج والآليات: المقاصدية واللغوية، فالمنهج المقاصدي يقول إن وسيلة التطبيق ليست مهمة بقدر ما يهمنا المقصد، والسبب – عندهم – هو أن عقوبة قطع اليد فيها من القسوة ما يتنافى ومفاهيم العصر الحديث، وأننا نستطيع معاقبة السارق دون بتر يده، وفي سبيل المقصد – كما يدّعون - يُقرأ النص القرآني من جديد، وتُسخر في سبيل هذه الغاية الكبرى كل الأدوات والآليات. لذا رأيت أن أقف عند هذ الموضوع، من خلال الوقوف على معايير القراءة الصحيحة والتأويل المحمود، التأويل المبني على المعرفة التامة بقواعد اللغة والشريعة والأصول، ولا يعارض ما ثبت نقلاً ولا يخالف المسلمات العقلية ولا العلم اليقيني. ثم من خلال مقاصد الشريعة فيه، وما يقوله الحداثيون بشأنه من جواز العدول عن تلك الوسيلة إلى وسائل أخر، ومستندهم في ذلك المقاصد في الدرجة الأولى، وما جرى من قبيله في العصر الأول، عصر عمر بن الخطاب، فعمله أكبر دليلٍ على النظرة المقاصدية. ثَمَّ اللغة – المنهج اللغوي-، فالسلف، وكذلك الخلف – على حدِّ زعمهم – لم يعرفوا مدلول كلمة﴿ القطع﴾ التي ورد ت في الآية التي تأمر ببتر يد السارق، وكذلك عندهم سعة في تفسير هذه الآية التي تحتمل معاني كثيرة، فلهم أن يدرجوها ضمن الآيات المتشابهات، وعندئذٍ فلا شيء يُلزمهم في اللجوء إلى بتر يد السارق. إذن اللغة آلية طيعة تخدم القراءة المعاصرة أيما خدمة!.

وأخيراً: فإن الدراسة ليست دعوة عاجلة لإقامة حد السرقة في أيامنا هذه، ولا يقول هذا عاقل متبصر بواقع الناس، فالنظام الإسلامي كل متكامل، ولا تفهم حكمة الجزئيات التشريعية فيه حق فهمها إلا أن ينظر في طبيعة النظام وأصوله ومبادئه وضماناته. كذلك لا تصلح هذه الجزئيات فيه للتطبيق إلا أن يؤخذ النظام كاملاً ويعمل به جملةً أما الاجتزاء بحكم من أحكام الإسلام، أو مبدأ من مبادئه، في ظل نظام ليس كله إسلاميا، فلا جدوى له؛ ولا يعد الجزء المقتطع منه تطبيقا للإسلام؛ لأن الإسلام ليس أجزاء وتفاريق. الإسلام هو هذا النظام المتكامل الذي يشمل تطبيقه كل جوانب الحياة

**والبحث بهذا الشكل يهدف إلى:**

- إبراز قيمة التأويل في سبيل تدبر كتاب الله سبحانه، وأنه ينقسم إلى: تأويل محمود وآخر مذموم.

- بيان الضوابط التي ينبغي استحضارها عند قراءة النص الشرعي، والحذر من التأويل المذموم.

- إبراز قيمة المقاصد الشرعية في الأحكام التكليفية عامةً، وإظهار وجه الرحمة الإلهية بالمجتمع من خلال وضع تشريع عقوبة قطع اليد في السرقة خاصةً

- بيان تمسّك الحداثيين بفكرة المقاصد وحرصهم عليها؛ ليتلاعبوا من خلالها بالنصوص الشرعية كما يريدون.

- الوقوف على الكم الهائل من الانتقادات التي يتعرض لها موضوع الحدود الشرعية، وخاصة حد السرقة.

- المقارنة بين مقاصد الشريعة من خلال الضوابط وما يقوله الحداثيون في ما يتعلق بمسألة قطع اليد.

- بيان التعسف بحق اللغة من قبل الحداثيين، وعدم الالتزام بقواعدها المعروفة.

- الوقوف على أدلة الحداثيين وما ذهبوا إليه من إمكان اللجوء إلى وسيلة أخرى غير بتر العضو المعروف.

**أهمية البحث :**

تأتي أهمية البحث من أهمية القرآن الكريم؛ فالله سبحانه وتعالى جعله آخر دستور من السماء لأهل الأرض، وكل ما فيه خير للبشرية، ومنه الحدود الشرعية، وهي تهدف إلى إرساء دعائم الأمن والأمان في المجتمعات. وفي الوقت الذي رفع التاريخانيون أصواتهم مطالبين بالانقلاب على أحكام القرآن الكريم جميعها وأنها كانت صالحة لذاك الزمان والمكان( زمكانية) ولا تناسب زماننا البتة، ولسنا مكلفين بها، جاء فريق آخر من الحداثيين وخفّفوا من حدّة انتقادهم وبينوا أنهم لا يريدون تعطيل تلك الأحكام، ولكن يجب تعديل تلك الأحكام بما يتناسب والزمن الذي نعيشه، وما علينا إلا الاحتكام لمقاصد

الشريعة، فهي الحاكمة على النص لا العكس، وأيضاً هنالك مخرج آخر للموضوع، فالقطع – عقوبة للسارق- لا يعني بتر العضو، بل بمنعه من السرقة، أو جعل علامة عليه( العضو) ، أو أي شيء آخر سوى البتر والفصل؛ فضلاً عن أننا نستطيع إدراج تلك الآية ضمن الآيات المتشابهات، وعندئذٍ فنحن في سعة من فهمها وتأويلها. متذرعين بدليل اللغة في ذلك أيضا. والبحث يردّ عليهم بالأدلة القوية التي لا تترك مجالا لتأويل الآية بما لم يُرِدِ الله سبحانه.

**منهج البحث:**

اتبعت في الكتاب:

- المنهج الوصفي لموضوع التأويل، وكذلك لموضوع المقاصد في الحدود الشرعية عامة، وفي حد السرقة خاصة.

- واتبعت المنهج التحليلي الاستقرائي لما قاله الحداثيون ومَن لفّ لفهم، وذلك بالعودة إلى كتبهم مباشرةً.

- واتبعت المنهج النقدي المقارن من خلال دراسة أدلة الحداثيين وبيان الرد عليها رداً علمياً بعيداً عن الأحكام المسبقة.

**حدود الدراسة:**

تهدف هذه الدراسة إلى بيان مقاصد الشريعة من حد السرقة، و الوقوف على أدلة الحداثيين الذين يؤمنون بالأحكام التشريعية ويرون إمكانية تأويلها بما يتفق والعصر الحديث، وليس من مهمة البحث الرد على التاريخانيين، الذين يرفضون الأحكام جملة وتفصيلا.

والكتاب ينقسم إلى مقدمةٍ وثلاثة أبواب وخاتمة.

ففي المقدمة: بيان لأهداف الكتاب، وأهميته، ثم المنهج المتبع، وكذلك الخطة كما سيتضح.

**الباب الأول:** عن المصطلحات والمفاهيم التي تكوّن منها عنوان الكتاب، وانقسم إلى ثلاثة فصول

**الفصل الأول:** التأويل: تعريفه، وشروطه، وحدوده.

**الفصل الثاني:** الحداثيون من خلال التعريف بهم وتاريخ ظهورهم.

**الفصل الثالث:** آيات الأحكام، وحد السرقة من خلال التعريف به وبيان أركانه وشروطه، وهل حد السرقة من حقوق الله أم العباد؟

**الباب الثاني:** التأويل المقاصدي عند الحداثيين من خلال ثلاثة فصول

**الفصل الأول:** المقاصد الشرعية من حد السرقة، وذلك من خلال مبحثين:

الأول: تعريف المقاصد - أقسام المقاصد، ضوابط المقاصد وسبل الوصول إليها،.

**المبحث الثاني:** هل قطع اليد من المقاصد أم الوسائل.؟

**الفصل الثاني:** تأويلات الحداثيين لحد السرقة﴿ التأويل المقاصدي﴾ ، وذلك من خلال:

**المبحث الأول:** المقاصد عند الحداثيين، النص والمصلحة.

المبحث الثاني: نظرتهم إلى تطبيق الحدود عامةً وحد السرقة خاصةً.

المبحث الثالث: مقاصد الشريعة في حد السرقة﴿ مقارنة﴾.

المبحث الرابع: حقيقة أعمال عمر بن الخطاب.

**الباب الثالث:** التأويل اللغوي لقطع اليد.

**الفصل الأول:** دور اللغة في التفسير.

**الفصل الثاني:** مدلول كلمة القطع عند الحداثيين والرد عليهم.

**الفصل الثالث:** الادعاء في أن الآية التي ورد فيها القطع من المتشابهات والرد عليهم.

**الفصل الرابع:** القراءة التفسيرية المنضبطة لآية السرقة، وبيان أن فهم الحداثيين نتاج قراء تهم الحداثية.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج.

**الباب الأول**: عن المصطلحات والمفاهيم التي تكوّن منها عنوان الكتاب، وانقسم إلى ثلاثة فصول

**ففي الفصل الأول**: التأويل: تعريفه، وشروطه، وحدوده

**الفصل الثاني:** الحداثيون من خلال التعريف بهم وتاريخ ظهورهم.

**الفصل الثالث**: آيات الأحكام، وحد السرقة من خلال التعريف به وبيان أركانه وشروطه، وهل حد السرقة من حقوق الله أم العباد؟

## الفصل الأول: تعريف مفصل بالعنوان

يتألف العنوان من ثلاث مصطلحات رئيسة، ولذا أردت قبل الشروع في الكتاب أن أعرّف بها ابتداءً؛ كي لا نعود إلى بيان معناها ثانية.

### أولاً: التأويل:

يتبوأ مصطلح التأويل مكانةً ساميةً في العلوم الإسلامية، لما له من أثرٍ كبيرٍ في الفكر والتشريع والمعارف الإسلامية. لذا حظي التأويل بالاهتمام البالغ من قبل العلماء – بمختلف تخصصاتهم العلمية - حتى قال الإمام الجويني:" فلم أرَ في علم الشريعة باباً أنفع منه لطالب الأصول والفروع".[1] ولعله لم يثر خلافاً في العصور الأولى؛ لعدم وجود اختلافٍ كبيرٍ حول مفهومه وحدوده وضوابطه، ولفهمهم السليم الذي حال دون استغلاله، الذي أخذ منحىً مغايراً في العصور المتأخرة، لا سيما العصر الحديث، حيث التعسف في استعماله، واستثماره من خلال مناهج بعيدة كل البعد عن العلمية والانضباط، كما سيتضح لاحقاً. فما معنى التأويل، وما ضوابطه؟

وقبل أن نبدأ بالتأويل، يحسن بنا التعريف بالتفسير، فلا يُذكر التأويل إلا ويُذكر مقارنا بالتفسير؛ لما بينهما من علاقة قوية، ولذا كثر الكلام حول المصطلحين، هل هما بمعنى واحد، أم أنهما يختلفان؟

**التفسير:** تعريفه: التفسير لغةً: مَأخوذٌ من الفَسْر، بمعنى الكشفِ والإبانةِ،[2] وجَذْره( ف س ر) فَسَرَ الشيءَ يَفْسِره، ويَفْسُره فسْرًا. وجاء في اللسانِ: التفسيرُ كشفُ المرادِ عن اللفظِ المشْكل.[3]

---

[1] محمد بن علي الشوكاني إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح شعبان إسماعيل، دار السلام القاهرة، ط1418/1هـ 1998 م، 513/1﴾.

[2] الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، ت أبو الفضل محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1974ج192/4 192

[3]انظر: لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، بيروت، ط3/ 1414 باب الراء، فصل الفاء 55/5، القاموس المحيط ج 2/ 110

**اصطلاحاً**: علمٌ يُعرفُ به فهمُ كتابِ اللهِ المنزلِ على نبيّه وبيانُ معانيهِ، واستخراجُ أحكامِه وحِكَمِه.[1]

ولم ترد كلمة التفسير ومشتقاتها في القرآن الكريم إلا مرَّةً واحدة فقط في قوله تعالى:﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان:33].

**التأويل** لغةً: مِن آلَ إليه أَوْلًا ومَآلًا، رجع إليه. وأوّل الكلام تأويلًا: دبَّره وقدَّره وفسَّره[2]

وقد وردت كلمة( تأويل) سبع عشرة مرة في عدة سور قرآنية كريمة، نستخلص منها: أن التأويل إذا تعلق بالكلام: يكون المراد منه إرجاعه إلى الحقيقة التي تراد منه، فإذا قلنا: تأويل الآية كذا، يكون المعنى: إرجاع الآية إلى المراد منها، وعلى هذا يكون التأويل والتفسير متقاربين، وذلك في قوله:
هُوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ أَمَّاالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِا كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ آل عمران:7]وقوله: ﴿ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ﴾ [ آل عمران: 7]]

وإذا أضيف التأويل إلى غير الكلام، يكون معناه: الحوادث التي ستقع مصدقة لأخبار الرسول- صلى الله عليه وآله وسلم - كما يتبين ذلك في قوله تعالى: ﴿ هَلْ يَنْظرُونَ إلّا تَأويْلَهُ يومَ يَأْتِيْ تأويلَهُ يقولُ الذينَ نَسُوهُ مِنْ قبْلُ قدْ جاءتْ رُسُلُ رَبِّنا بالحقِّ ﴾[الأعراف:53]

أو مبينة لوقائع الرؤيا: فإن المراد بتأويلها هو: الحوادث الواقعية التي يمثلها ما رآه الإنسان في منامه، كالذي ذكرته آيات سورة يوسف، وذلك في قوله:﴿وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾ [ يوسف:6]

---

[1] وهو تعريف الزركشي. البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابى الحلبي وشركائه، ط1/957 ج1/ 13

[2] العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي، ت:د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، د ط، د ت. ج8/ 369، وتهذيب اللغة، الأزهري، ت محمد عوض مرعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1/001 ج329/15، لسان العرب ج11/ 33

وقوله:﴿ وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [ يوسف:21]

وقوله:﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّاوَقَدْ أَحْسَنَ بِيإِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴾[يوسف:100]

وقوله:﴿رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [ يوسف: 101]

ومثل ذلك: الحوادث المتوقعة التي من أجلها فعل العبد الصالح صاحب موسى- عليه السلام - ما فعل، مما قصته علينا سورة الكهف وهوقوله: ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ﴾ [الكهف:82].

**التأويل اصطلاحًا**: التأويلُ عند السّلف له معنيان، الأولُ: تفسيرُ الكلام وبيانُ معناه، سواء أوافقَ ظاهرَه أو خالفَه، فيكونُ التأويلُ والتفسيرُ على هذا بنفس المعنى. وهو المقصودُ عند شيخِ المفسرينَ الطبري.

الثاني: هو نفسُ المرادِ بالكلام، فإنْ كان الكلام طلبًا كان تأويلُه نفسَ الفعلِ المطلوبِ، وإن كان خبرًا كان تأويلُه نفسَ الشيءِ المخبَرِ عنه، فإذا قيل: طلعتِ الشمسُ، فتأويل هذا هو نفسُ طلوعِها.[1]

[1] انظر التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت. ج1/ 15 .

أما عند المتأخرين من الأصوليين والمحدِّثين والمتصوّفين، فهو: صرفُ اللفظ عن الاحتمالِ الظاهرِ إلى احتمالٍ مرجوحٍ لاعتضادهِ بدليلٍ يصيرُ به أغلبَ الظنِّ مِن المعنى الذي دلَّ عليه الظاهر.[1]

يقول البَغَوي: "التأويلُ هو صرفُ الآيةِ إلى معنى يوافقُ ما قبلَها وما بعدَها، غيرِ مخالِفٍ للكتابِ والسنةِ مِن طريقِ الاستنباطِ".[2] وبنحوه عرّفه الآمدي بقوله:" حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليلٍ يعضده".[3]

وهناك مَنْ ذهبَ إلى أنَّ التفسيرَ والتأويلَ بمعنى واحدٍ، وهو صنيعُ شيخِ المفسرينَ الطبري – كما تقدمَ - فهو عند تفسيرِ الآياتِ يقول: القولُ في تأويل قولهِ تعالى...يريدُ التفسيرَ. والدليلُ قولهُ تعالى:﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾[النساء:59].

فالتأويلُ هنا بمعنى التفسيرِ. وهناك مَنْ فرّق بينهما، ورأى أنهما ليسا بِنفسِ المعنى، حتى ذهب ابنُ حَبيبٍ النَّيْسابوري يَعيب على مَن لا يُفرّقُ بينهما، قائلًا: "نَبَغَ في زماننا مفسِّرون لو سُئِلوا عن الفَرقِ بين التفسيرِ والتأويلِ ما اهتدوا إليه".[4]

والصحيح: أنَّ التفسيرَ ما كان راجعًا إلى الرِّواية، والتأويلُ ما كان راجعًا إلى الدِّراية؛ وذلك لأنَّ التفسيرَ معناهُ الكشْفُ والبيانُ، والكشْفُ عن مُرادِ الله تعالى لا يُجْزَمُ به إلّا إذا وَرد عن رسولِ اللهِ صلّى الله عليه وسلَّم أو عن بعضِ الصحابةِ الذين شَهِدوا نزولَ الوحيِ وعَلِموا ما أحاطَ به من حوادثَ ووقائعَ، وخالَطوا رسولَ الله صلى الله عليه وسلم، ورَجَعوا إليه فيما أُشْكِل عليهم مِن معاني القرآن الكريم. أمَّا التأويلُ: فَملحوظٌ فيه ترجيحُ أحدِ محتَمَلات ِاللّفظِ بالدَّليل، والترجيحُ يَعتمِد على الاجتهادِ،

---

[1] المصدر نفسه .

[2] تفسير البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، ت عبدالرزاق المهدي، ط1/ 1420، ج1/ 18

[3] الإحكام في أصول الأحكام علي بن أبي علي دار الكتب العلمية، بيروت 1403﴿ 74/3﴾

[4] الإتقان في علوم القرآن ج4/ 192 .

ويُتَوصَّلُ إليه بمعرفةِ مفرداتِ الألفاظِ ومدلولاتِها في لغةِ العربِ، واستعمالِها بحسَبِ السّياقِ، ومعرفةِ الأساليبِ العربيةِ، واستنباطِ المعاني مِن كلِّ ذلك.

يقولُ أبو نَصْرٍ القُشَيريّ( 514 هـ) : «ويُعتبَرُ في التفسيرِ الاتِّباعُ والسَّماع، وإنما الاسْتنباطُ فيما يَتعلّقُ بالتّأويل».[1] ولعلَّه الأمرُ الذي قَصَده رسولُ اللهِ صلّى اللهُ عليه وسلمَ في دعائِه لابنِ عباسٍ:" اللهُمَّ فَقِّهْهُ في الدِّين وعَلّمْهُ التأويل".[2]

والمقصود بالتأويل اليوم هذا؛ أقصد ما قاله البغوي "صرف الآية إلى معنى يوافق ما قبلها وما بعدها". وعندما يطلق التأويل اليوم في حقل الدراسات القرآنية فالمقصود هو المعنى غير الظاهري للنص، بل شيءٌ خارج الظاهر وما بعده وما هو أعمق منه.

**التأويل عند الغرب:** تاريخ التأويل عند الغرب قديمٌ، باعتباره منهجاً علمياً في تفسير النصوص وفهمها وإفهامها. وقد ورد مصطلح( هرمنيوطيقا) عند أرسطو، ويعني: فن التأويل. يقول بول ركز: " إن التاويل عند أرسطو يعني: أن نقول شيئاً عن شيءٍ آخر".[3]

ويبدو أن( هرمنيوطيقا) يعود في اشتقاقه إلى كلمة( هرمس) رسول آلهة الأولمب الرشيق الخطو؛ الذي كان بحكم وظيفته يتقن لغة الآلهة ويفهم ما يجول بخاطرهذه الكائنات الخالدة، ثم يترجم مقاصدهم وينقلها لأهل الفناء من بني البشر.[4]

وعليه فإن هذه الوظيفة الروحانية التي أنيط بها أكسبته من القدرة الخارقة على ترجمة الخواطر ونقلها الشيء الكثير، حيث" يذكر كل من طالع الإلياذة والأوديسا أن هرمس كان ينقل الرسائل من كبير

---

[1] انظر الإتقان في علوم القرآن ج4/ 167. ونسب القول إلى الراغب الأصفهاني .

[2] أخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك، ت: مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط990/1. باب: ذكر عبد الله بن عباس بن عبدالمطلب ج3/ 615

[3] عقيبي، زهير، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص20

[4] عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامر، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2007/1، ص24 [4]

الآلهة - زيوس- إلى كل من عداه وبخاصة من جنس الآلهة وينزل بها أيضا إلى مستوى البشر، وهو إذ يفعل ذلك، فإن عليه أن يَعْبر البون الفاصل بين تفكير الألهة والبشر"[1].

وفي العصر الوسيط اهتم التأويل بالنصوص المقدسة، لاسيما العهد القديم.

وبعد قرون جاء (أوريجان)، ووضع نظريةً تقوم على فتح آفاقٍ واسعة للتأويل، ويمكن تأويل النص الواحد من أربعة نواحٍ:

- المعنى التاريخي – الحرفي -، ويدرك بالدراسات التاريخية.

-المعنى المجازي، والذي يدل على تعاليم الكنيسة وعقائدها.

-المعنى الأخلاقي، وهو موجه إلى تهذيب سلوك الإنسان المؤمن.

-المعنى الصوفي- الروحي-، ويكشف عن تلك الحقائق الماورائية.[2]

وهذه النظرية مهدت لظهور آراء أخرى ونظريات على الشكل التالي:

**1 – فريدريك شلاير ماخر:( 1768م – 1834م):** ويعد المؤسس والأب الروحي للهرمنيوطيقا الحديثة والفلسفية، وقد بنى تصوره على مقولة﴿ الفهم﴾ [3]، وعليه أصبحت الهرمنيوطيقا أداةّ وتقنية للفهم. وكان هدفه بناء إطار عام شامل للهرمنيوطيقا، ومن خلال هذا الإطار يُفهم الكل انطلاقاً من الجزء، ويفهم الجزء انطلاقاً من الكل.

2 – ولهلم ديلتاي(1833م – 1911م) وقد ميز ديلتاي بين نوعين من العلوم، التجريبية والإنسانية- الروحية -، وعلى مستوى المنهج والموضوع، فموضوع العلوم التجريبية هو: الأشياء، العالم، وموضوع

---

[1] المصدر السابق ص24.

[2] الحبيب بو عبدالله، مفهوم الهرمنيوطيقا، الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة فصول، القاهرة، عدد 65، 2004، ص168﴾

[3] المصدر السابق ص169.

العلوم الإنسانية هو الإنسان في حد ذاته، ومنهج العلوم التجريبية هو التفسير، بينما منهج العلوم الإنسانية هو الفهم، بحيث يصبح التأويل داخلا " في إشكالية فهم الإنسان بالإنسان".[1]

3 – هانز جورج غادامير(1900م– 2002م) تطور التأويل عند غادامير ليتخذ طابعا فلسفيا انطولوجيا – علم الوجود - حاول من خلاله تفسير شروط إمكانات الفهم بصورةٍ عامةٍ، فالعلاقة بين المؤول والنص هو:" لا يجادل المؤول وبحضور نص ما تطبيق معيار عام لحالةٍ خاصةٍ، وإنما ينصب اهتمامه على الكشف عن دلالةٍ أصليةٍ تماماً متوارية في المكتوب المراد معالجته".[2]

4 – بول ريكور: تطورت الهرمنيوطيقا عند ريكور أكثر، فقد اهتم بعلم قواعد التفسير، وجعل مهمة الهرمنيوطيقا هي السماح لنص معين بأن يدل قدر المستطاع، فالنص عبارة عن رموز، وهذه الرموز تحمل معاني أولية وأخرى ثانوية، فالدلالة الرمزية" مشكلة بحيث لا نرى منها إلا الدلالة الثانوية عن طريق الدلالة الأولية، حيث تكون هذه الدلالة الثانوية الوسيلة الوحيدة للدنو من فائض المعنى، والدلالة الأولية هي التي تعطي الدلالة الثانوية بصفتها معنى المعنى".[3]

وهكذا رأينا كيف أن مفهوم الهرمنيوطيقا( التأويل) قد تعرض على مدار الأيام والسنين للتغيير والتطور في مفهومه وحدوده التي يتحرك فيها، لنصل إلى عصرنا هذا ويومنا الذي نعيشه، فالتأويل – اليوم – في نظرهم فنٌّ يتفننون فيه، وليس علماً له أصوله وضوابطه، بل يعدون النص، بمجرد أن يدوّن، كلاماً مستقلاً عن قصد الكاتب، وتنفتح عندئذٍ إمكانية التأويلات المتعددة المفتوحة التي لا تختزلها أية رؤية.[4]

ومع عصر التنوير نجد أن مصطلح( الهرمنيوطيقا) يتخذ منحى آخر، حيث يقترح كلادنيوس طريقة للظفر بفهمٍ كاملٍ لأي نص من النصوص من خلال: أخذ الأحوال السائدة والظروف الغالبة وغرض

---

[1] المصدر السابق ص171.

[2] فتحية فاطمي، التأويل عند فلاسفة المسلمين، ابن رشد أنموذجا، جداول للنشر، بيروت، ط2011/1، ص43،

[3] المصدر السابق، ص43

[4] ريكور بول، 2001من النص إلى العقل ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001، م ص38

النص أو نيته( المقصدية) بعين الاعتبار، بالإضافة للحس المشترك، يقول كلادنيوس:" ويمكن أيضا تعزيز هذا الهدف﴿ التأويل﴾ بفضل طبيعة الوصف ذاته، وبفضل ما لدينا من حس مشترك، ومن ثَمَّ فإذا كان باستطاعتنا الحصول عن طريق الرواية على فكرة عن الظروف تسمح لنا بصنع القرار المناسب نكون عندئذٍ قد فهمنا الرواية فهماً كاملاً".[1] يتضح مما سبق أن التأويلية كنظرية ومنهج لم تبلغ ما بلغته من التمكن والإحاطة بالفهم لولا هذه المحطات التاريخية والجهود النظرية.

[1] عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا، ص68.

**الحداثيون:**

الحداثة لغة: من الفعل الثلاثي(حدث)، فهو نقيض القديم، والحدوث: تعني المعاصرة، وهو كون الشيء بعد أن لم يكن.

وبناء على الأصل الانكليزي( المعاصرة) يعرف الدكتور محمد مصطفى هدارة المعاصرة بأنها " مذهب أدبي أو نظرية فكرية تدعو إلى التمرد على الواقع، والانقلاب على القديم الموروث، بكل جوانبه ومجالاته".[1]

**اصطلاحاً:** تعددت التعريفات عند أقطاب الحداثة في الغرب وكذلك عند المنتسبين للإسلام، فهي عند( جيدن): "تتمثل في نسق من الانقطاعات التاريخية عن المراحل السابقة، حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات الطابع الشمولي الكنسي".[2]

وعند( تورين):" تستبدل فكرة الله بفكرة العلم، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد".[3] ومن خلال ذينك التعريفين ندرك أبعاد الحداثة وملامحها إلى درجة كبيرة، فهي عبارة عن تقديس للعقل بطريقة ما، وهي ضد كل قديم، مهما كانت قيمته-، وهي ضد الغيب، ولا تقيم وزناً لعقيدة الإنسان.

وأما تعريفها عند دعاتها في العالم الإسلامي: فقد كانت عبارة عن ترجمة لما قاله الغربيون، مع تغيير في التعابير بما يتساوق والفكر السائد عند المسلمين المتمثل في التراث.

فهي عند جابر عصفور:" الصياغة المتجددة للمبادئ والأنظمة التي تنتقل بعلاقات المجتمع من مستوى الضرورة إلى الحرية، ومن الاستغلال إلى العدالة ومن التبعية إلى الاستقلال، ومن الاستهلاك إلى

[1] الحداثة في الأدب المعاصر ـ هل انفض سامرها، د. محمد مصطفى هدارة، مجلة الحرس الوطني ربيع الآخر 1410 هـ

[2] مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة /بحث للحداثي علي وطفة، 2مجلة فكر ونقد عدد34 من موقع محمد عابد الجابري، ص2

[3] المصدر السابق

الإنتاج ومن سطوة القبيلة أو العائلة أو الطائفة إلى الدولة الحديثة، ومن الدولة التسلطية إلى الديمقراطية".[1]

وهي عند ناصيف:"حالة خروج من التقاليد وحالة تجديد، وتتحدد الحداثة في هذا المعنى بعلاقتها التناقضية مع ما يسمى بالتقليد أو التراث أو الماضي".[2]

وهي عند أدونيس:" الصراع بين النظام القائم على السلفية، والرغبة العاملة لتغيير هذا النظام "، [3] إذن معركتهم الرئيسة هي مع الفكر السلفي[4] الذي يقدّر قيمة الموروث ويجلّه، ويضعه في مكان الاستلهام والإفادة أولاً، لكن من غير تقديس.

### تاريخ الحداثة

تعود الحداثة في جذورها إلى العالَم الغربي( أوربا) فلا شك أن الكنيسة قد قامت بأعمالٍ بعيدة كل البعد عن روح التعاليم السماوية، فالبابا وحده الذي يعطي ويمنع، من صكوكٍ للغفران، واستحالة الخبز والخمر إلى لحم عيسى ودمه( يوم الفصح)، إلى فرض ضرائب باهظة أثقلت كاهل الناس، إلى تطبيق أقسى العقوبات على من يخالف تعاليم الكنيسة. فكان أن قام(مارتن لوثر) في القرن الخامس عشر بمجابهة سلطة الكنيسة، وسمى تعاليم الكنيسة بـ( تعاليم الشيطان)، إلى أن طالب بالحرية في تفسير الكتاب المقدس على أن تكون غير مطلقة، أي أنه بقي على توقير الكتاب المقدس عندما جعله مصدر الحقيقة.

ثم جاء كالفن وشاطر لوثر في أن الإنجيل مصدر الحقيقة دون تفسيراته وشروحه، ونقض عقيدة التثليث وفق أصول المسيحية الصحيحة. فكان هذا العمل منعطفاً مهماً في حركة الجدال في الكتاب المقدس فيما

---

[1] مقاربة بين مفهومي الحداثة وما بعد ص3

[2] المصدرالسابق ص3

[3] الثابت والمتحول، أدونيس، علي أحمد سعيد، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار عودة، بيروت، ط1979/2، ص

[4] بمعناه الواسع الذي يمتد لقرونٍ طويلة، وليس القرون الثلاثة الأولى.

بعد. ثم تطور الأمر إلى أن جاء فولتير فأنكر أصول الديانة المسيحية، من عالم الغيب والبعث والجزاء الأخروي، وأنه ليس هناك وحيٌ مقدسٌ سوى الطبيعة نفسها، فللطبيعة السيادة المطلقة، وهي المصدر الفريد للمعرفة... ومن هنا بدأ الإلحاد ينتشر.

هذا الذي تقدم عند الغرب مع دينهم وكتابهم أراد بعض المنتسبين إلى الإسلام أن يعمموه على الإسلام وكتابه القرآن الكريم. فهل لذلك مسوغات مشابهة؟

**الحداثة في العالم الإسلامي**

إن التيار الحداثي اليوم يحتمي بما يسمى بـ(القراءة الحداثية)، أو(التأويل الحداثي) للقرآن الكريم، وهي فكرة نتجت وتفرعت عن أطروحةٍ أكبر، عرفت في بداية القرن الرابع العشر بـ(إعادة قراءة التراث)، أو( إعادة النظر في التراث).

وأهم الأسباب التي كانت وراء انتقال الحداثة إلى العالم الإسلامي، وأن يوجد لها دعاة ومروجون هي:

1 - التطور المادي الذي شهده الغرب، في مجال الاختراعات المادية المختلفة، وحركة العمران، نتج عنه انبهار عند المسلمين، وشعور بالإحباط واليأس مما هو واقع عندهم، وإحساس بالدونية أمام هذا الغرب القادم لحكم العالم، مما سهل الأمر في التبعية والاستسلام، ومن نتائج هذا الشعور كان تبني بعض المسلمين لثقافة الغرب وعلومه الإنسانية النظرية وكذلك التجريبية. يقول توفيق يوسف الواعي:" لقد واجه العالم الإسلامي مشكلة تقدم الغرب العلمي، وجهاً لوجهٍ، وهذا التحدي السافر على طريقٍ واحدٍ، وهو صاحب الحضارة العريقة، والرسالة الدينية الخاتمة، وصاحب الشهادة على البشرية، بعدما انسحبت كل الديانات والمذاهب القديمة، متوارية من نوره الوهاج... فكان تحدي الحضارة المادية للعالم الإسلامي، أعظم من تحديها لأي أمة، ولأي حضارةٍ، ولأي ثقافةٍ، وقد صاحب تلك الحضارة مذاهب فكرية، وفلسفات مادية، ونظم سياسية، واقتصادية، وعمرانية، واجتماعية، وخُلُقية، وكان لا بد أن ينظر الناس – خاصة الشعوب المتخلفة – إلى هذه المذاهب، والفلسفات، والنظم، نظرة تقديرٍواحترامٍ، لأنها إنتاج

تلك الشعوب المتقدمة، وحصاد تلك الأمم المتطورة، التي فتتت الذرة، وصنعت الطائرة والصاروخ وأدارت الاقمار".[1]

2 - العامل الثاني: الاستشراق: وكان للاستشراق الدور الأبرز في خلق فتنة في العالم الإسلامي تمثل في توهين الثقة لدى المسلمين أو بعضهم بتراثهم الذي كانوا يعتزون به يوماً، وقد تعددت وسائلهم، ما بينٍ كتبٍ ومجلاتٍ وجرائد وندواتٍ ومؤتمراتٍ.. حتى وصل مجموع ماكتبوه ما يربو عن ستين ألف كتابٍ وبحثٍ، يقول فتحي يكن:" نشطت حركة الاستشراق في القرن الرابع عشر الهجري، وبخاصة بعد سقوط الخلافة نشاطاً ملحوظاً، وتتلخص حركة الاستشراق هذه بأنها إحدى المحاولات التي اعتمدها الغرب عبر العديد من مؤسساته وعلمائه للدس على الإسلام، وإلقاء الكثير من المفتريات والأباطيل في محيط الإسلام وأفكاره ومصادره وتاريخه، تحت مظلة البحث العلمي..."[2]

وأمام هذا الزخم الاستشراقي والكم الهائل من الإنتاج، وكله يصب في مجرى الطعن بالتراث الإسلامي والتشكيك فيه؛ بغية تشويه صورته أمام أبنائه،"سرت روح الهزيمة في طائفةٍ عريضةٍ ممن تثقفوا بقشور الثقافة الإسلاميةأمام الهجمات الاستشراقية، مما ولّد عندهم الشعور بالمذلة في الانتماء إلى الفكر الإسلامي، أو التربية الإسلامية، أو الأعراف والمفاهيم، الإسلامية، وولّد حب التخلص من هذا الانتماء بأي وسيلةٍ".[3]

ونتيجةً لهذين العاملين المتقدمين تجرأ بعض أبناء المسلمين لهتك حرمة ما كان محل تقديسٍ وإجلال، فكتب محمد توفيق صدقي مقالاً بعنوان(الإسلام هو القرآن وحده)، [4] وقد أغرق في التأويلات البعيدة، والآراء الغريبة، خارجاً عن قواعد اللغة ودلالات ألفاظها، مكتفياً في ذلك بالقرآن الكريم وحده. ثم مرت السنون لتظهر بعد ذلك مجموعة من البحوث والدراسات الاستشراقية، التي دعت إلى التعامل مع

---

[1] الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية دار الوفاء المنصورة، ط1408هـ

[2] العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9/1412هـ ص55

[3] المصدر نفسه ص58 .

[4]شره في مجلة المنار العدد9، عام 1906

النص القرآني كأي نصٍ بشريٍ، وأخضعته لتلك المناهج التي صدورها إلينا من بلادهم، وهم يتعاملون مع الكتاب المقدس، من مناهج ومعارف وعلوم، متجاهلين موضوع قدسيته، وأنه وحي من رب العالمين. ومما روّجوا له يومذاك مسألة إبطال نبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم، واعتبار ها امتداداً لنبوات العهد القديم، وأن القرآن مأخوذٌ عن المأثورات اليهودية والمسيحية. وكان رائد هذا الاتجاه المستشرق(نولدكه) من خلال كتابه(تاريخ القرآن) الكريم.[1] ثم أصدر طه حسين سنة(1926م) كتابه(في الشعر الجاهلي) ، عرّض فيه للقرآن الكريم، حيث قال:" للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا أيضاً، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن، لا يكفي لإثبات وجودهما التاريخي".[2]

ثم أطل علينا محمد أحمد خلف الله سنة (1947م) من خلال أطروحته(الفن القصصي في القرآن الكريم)، رأى فيها أن القصص القرآني نمط من أنماط القصة الفنية التي لا يلتزم الفنان فيها الصدق وتحري الواقع، وإنما يعطي نفسه من الحرية ما يغير به ويبدل ويزيد ويخترع. ثم سوغ صنيعه هذا بأنه هو التأويل الصحيح للآيات، وخاصة آيات القصص التي هي عنده من المتشابه، يجري فيها مذهب السلف ومذهب الخلف، من التسليم أو التاويل.[3]

وهكذا تسلسلت حلقات الحداثيين وتتابعت في التعريض بالقرآن الكريم، والدعوة إلى فتح باب التأويل على مصراعيه، ففي سنة(1973) أصدر عبدالله العروي كتابا بعنوان(العرب والفكر التاريخي)، وعرّف الحداثة بـ: ثبوت قوانين التطور التاريخي، أي حتمية المراحل التاريخية للتطور البشري، ووحدة الاتجاه من الماضي إلى المستقبل، وإمكانية اقتباس الثقافة أو وحدة الجنس، وإيجابية دور المثقف السياسي. ثم تقدم بعده محمد أركون ببحثٍ إلى مؤتمرٍ عقد في باريس سنة( 1974)، وقال فيه:"أريد

---

[1] انظر: الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفنة، د. محمد كالو، مقال منشور بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن، بتاريخ 16- 08 – 2007م

[2] في الشعر الجاهلي ص26

[3] العالم الإسلامي والمكائد الدولية، فتحي يكن ص123

وقد بعث الأزهر بالرسالة إلى الشيخ محمود شلتوت، عضو جماعة كبار العلماء للنظر فيها وإبداء الرأي، فكتب فضيلته تقريرا بين فيه الخطأ الموجود فيها. و كانت تحت إشراف أمين الخولي!.

لقراءتي هذه أن تطرح مشكلةً لم تُطرح عملياً قط بهذا الشكل من قِبل الفكر الإسلامي، ألا وهي تاريخية القرآن الكريم، وتاريخية ارتباطه بلحظةٍ زمانيةٍ وتاريخية معينة".[1] وبعبارةٍ أخرى فالتاريخية عندهم هي:إخضاع الوجود بما فيه لرؤيةٍ زمكانيةٍ قائمة على الحتمية والنسبية والصيرورة.

هذا هو بداية الظهور للحداثة في العالم الإسلامي.

## التأويل عند الحداثيين في العالم الإسلامي:

تناول العلماء – الأصوليين [2]– قضية التأويل، من خلال الضوابط التي ينبغي استحضارها، والشروط التي يجب أن تتوفر في المؤول، وكذلك مجالات التأول؛ قديماً وحديثاً، فليس كل موضعٍ يُسمح فيه بالتأويل، وليس كل تأويلٍ مقبولاً شرعاً، مستساغاً تقبله اللغة. لذا اعتنى الأصوليون بالجانب اللغوي في التعامل مع هذا الخطاب الشرعي الذي هو " مجال الاستدلال" أي أن هذا العلم اتجه اتجاهاً تفسيرياً وأن: عملية التفسير عملية واسعة ومركبة تبدأ بالألفاظ وتتوسط بالتركيب وتنتهي بالسياق... ومن هنا كان الواجب على المستدل الذي يروم الاستدلال وتخريج الأحكام أن يكون على معرفة ودراية باللغة العربية حاذقاً بدلالة الألفاظ[3].

### وأهم هذه الضوابط:

أولاً: الأصل حمل اللفظ على ظاهره؛ فعلى المفسر أن يلتزم بضوابط اللغة العربية، ومنطقها في الإفهام.

ثانياً: أن يكون اللفظ قابلاً للتأويل داخلاً في مجاله.

ثالثاً: احتمال اللفظ للمعنى المؤول إليه.

---

[1] الفكر الإسلامي، محمد أركون قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح. ص 212. وانظر هذه الأقواللعلمانيون والقرآن الكريم، أحمد الطعان، تاريخية النص، ص 295

[2] عند كثيرٍ من القضايا المتعلقة بعلوم القرآن يجتمع المفسرون وعلماء أصول الفقه، وحيثما أطلقت في دراستي مصطلح الأصوليين قصدت الفريقين، لا سيما وأن أكثر العلماء القدامى جمعوا بين العلمين، كالرازي والبيضاوي وغيرهما.

[3] انظر: رحماني، محمد، قضية النص القرآني، ص34.

رابعاً: أن يقوم على التأويل دليلٌ صحيحٌ.

خامساً: مراعاة التكامل الدلالي والسياق وأسباب النزول.

سادساً:وجود موجبٍ للتأويل.

سابعاً: أن لا تتعارض نتيجة التأويل مع نصٍّ قطعي الدلالة أو قاعدةٍ كليةٍ.

ثامناً: أن يكون المتأول عالماً متجرّداً

تأثر بعض المثقفين في العالم الإسلامي بهذا المنهج، وحاولوا إسقاط النظريات المستمدة من التأويلية الهرمنيوطيقية على قراءة النص الشرعي، وقد عُرف بالقراءات المعاصرة للقرآن الكريم، التي ترمي إلى استخدام مناهج حديثة في التعامل مع الوحي القرآني، كما لو أنه نصٌّ بشريٌّ، معرضين بذلك عن المنهج الإسلامي العلمي، القائم على الرؤية المقاصدية، واستحضار نسقيته التي تجعله كالجملة الواحدة، مع مراعاة السياق، وغيرها مما سيأتي لاحقاً.

والأمر الذي لا يعلمه كثير من الدارسين أن الغرب لم ينتقد تراثه كما انتقد حداثيو المسلمين تراثهم، وقاموا بجلد الذات، فالنهضة عند الغرب كانت عبارة عن عودة إلى التراث اليوناني دون نقد.لقد تجاوز الحداثيون في العالم الإسلامي حداثيي الغرب كثيرا فـ" النقد الذي حصل في بداية النهضة الأوربية قد كان نقداً للتراث الكنسي والسلطة الكنسية، أما التراث كثقافة في العالم الغربي فلم يتعرض في تلك الفترة للنقد. بينما تمثلت النهضة عند حداثيي المسلمين، بل كادت تحصر في الهجوم الشرس على التراث، وكل ما له علاقة بالقديم، يعني كان الغرب – على حد قول طه عبدالرحمن – أكثر احتراما لتراثه، وكان التراث عندهم جزءًا من هويته وجزءًا من الطاقة الإبداعية التي يمتلكها.

" وإذا نحن تأملنا في هذه القراءات...تبين لنا أن أصحابها لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيته، ولا انطلقوا فيه من خصوصية تاريخهم، بقدر ما أعادوا إنتاج الفعل الحداثي، كما حصل في تاريخ غيرهم، مقلدين أطواره وأدواره".[1]

إن الناظر في تراث الحداثيين لسوف يقف على كمٍّ هائلٍ من نتاجهم المعارض للتأويل المنضبط بضوابط الشرع، والداعي إلى التحرر من تلكم الضوابط؛ فهذه الضوابط – عندهم – هي التي تحجم التفكير وتأسر العقل وتكبل الجوارح!مع أنهم فشلوا فشلاً ذريعاً في استخدام تلك المناهج الغربية؛ حيث لم يُخضعوا هذه المناهج للتمحيص والنقد وتمييز الصالح للتطبيق من الفاسد، الذي لا يجوز تطبيقه بأي صفةٍ كانت، يقول طه عبدالرحمن:"...ولئن سلمنا بأن هذه القراءات تتضمن عناصر من الابتكار، فلا نسلّم بأن هذا الابتكار إبداع حقيقي، لأن من شأن الإبداع الحقيقي أن يكون موصولاً؛ وهذا إبداع مفصول، إذ قطع صلته بتراثه، تقليداً للغير، لا اجتهاداً من الذات، وكل إبداع هذا وصفه لا يكون إلا بدعة؛ لذا يتعين أن نبدأ بالنظر في هذه القراءات المفصولة، أو إن شئت قلت( القراءات البِدعية) فنوضح كيف أن هذه القراءات تمارس تقليد التطبيق الغربي لركن الإبداع، متوصلة إلى نتائج تمحو خصوصية النص القرآني ".[2]

هدفت هذه الاتجاهات التأويلية إلى تطبيق مبادئ وآليات التأويل المعاصرة، ومناهج تحليل الخطاب اللساني، ونقل مفاهيم ومصطلحات العلوم الإنسانية على النص القرآني بطريقةٍ إسقاطية، لم تراع فيها الفوارق القائمة بين النص والمنهج، وهو المعطى التفارقي والتبايني بين النص المقروء الذي هو النص القرآني وبين المنهج الدخيل، المطبق في مقاربة هذا النص وقراءته...وهو منهج مستخلص من اللغات الغربية، وتحكمه خلفيات ومرجعيات فلسفية.

---

[1] عبدالرحمن، طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2006/1، ص188.
[2] بدالرحمن، طه، رو ح الحداثة، ص176.

إن التهافت على مائدة المناهج الغربية أدى إلى كثير من المغالطات والهفوات ما جعل من المعنى أبعد بكثير عن الأذهان بدل تقريبه، وإخفاء المعنى الأصلي وحجبه بدل إظهاره. يقول نصر حامد أبو زيد- عن غادامر وما حصل للهرمنيوطيقا من تطور على يديه-"...وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامر، بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطةَ بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر – من خلال ظروفه – للنص القرآني.ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات – في النص الديني والنص الأدبي معاً – على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيا كان ادعاء الموضوعية الذي يدّعيه هذا المفسر أو ذاك".[1]

والهدف من انتهاج تلك المناهج وتطبيقها على النص القرآني هو إلغاء المعيار الضابط لقراءة النص قراءة منضبطة علمية، بحيث عمد أصحاب هذه القراءات إلى إلغاء القراءات التراثية التفسيرية والانتقاص من قوانينها المنهجية في التفسير، كي يتسنى لهم التلاعب بالنصوص كما يشاؤون، من خلال رفع شعار: السلطة للقارئ وحده، لا يشاركه في قراءته أحدٌ.

**فالتأويل عندهم:**

جهدٌ علميٌّ خالص ليس له ضابط سوى المؤول وما يتمتع به من الحرية النابعة من هوى النفس. والتأويل يُسقط دور النص، ويغفل عما يرتبط به من تراثٍ تفسيري، يقول نصر حامد:" فعل القراءة ومن ثَمَّ التأويل لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق بل يبدأ قبل ذلك من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجه لقراءة النص".[2] وبهذه الآلية – آلية الإطار الثقافي – يتمكن القارئ من فهم النص وتأويله، وهذه الآلية لم يكن الصحابة يمتلكونها، على حد تعبير محمد شحرور. وبذا لم

---

[1] إشكاليات القرآءة وآليات التأويل، ص 49.

[2] أبو زيد نصر حامد، مفهوم النص، ص182.

يكونوا – الصحابة – ورثة الانبياء، بل الورثة هم الفلاسفة، وعلماء الطبيعة، وفلسفة التاريخ. بل الأمر عنده يتعدى الصحابة؛ فحتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان مجرد ناقلٍ ومبلغ، فهو لم يفسر أو يؤول، يقول:" ومن هنا نفهم الحقيقة الكبيرة وهي أن النبي لم يؤول القرآن، وأن القرآن كان أمانةً تلقاها وأداها للناس دون تأويل".[1] وعليه فينبغي دراسة القرآن الكريم على أسسٍ فلسفيةٍ، وفي ضوء العلوم الحديثة، وعندئذٍ فلا قداسة للقرآن الكريم، ولا إقرار بالوحي الإلهي، وينبغي تحريره من التقليد، ومن سلطة المفسرين الأوائل، الذين سخّروا الدين عموماً وفهم النص القرآني خصوصا في خدمة السلاطين.

**حدود التأويل:** يحاول الحداثيون دائما التغلغل من خلال بعض العلوم المتعلقة بالقرآن الكريم، ليجعلوها أساساً لما يذهبون إليه، وآلية لتأويلاتهم اللانهائية، ومطية لبث أفكارهم، فقد وردت عدة روايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكذلك الصحابة والتابعون وهي بمجموعها تفيد أن القرآن الكريم غنيٌّ في دلالاته، ثري في معانيه، لا يحتكره تفسير واحد، ولا يقيده فهم بعينه، ولا يحيط به زمان، ومن هذه الروايات: قول ابن عباسٍ رضي الله عنه قال" قال لي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: القرآن ذلولٌ ذو وجوه فاحملوه على أحسن وجوهه".[2]

مثل هذه الرواية استثمرها الحداثيون لتأييد منهجهم، ضاربين شرحه المأثور عرض الحائط، ليقولوا لنا بلانهائية المعنى، وفتح باب التفسير – التفسير هنا – على مصراعيه، غير أن معنى الحديث يأبى ما ذهبوا إليه، إن معنى الحديث الصحيح هو: أن كلمة " ذلول"، تحمل معنيين، " أحدهما: أنه مطيع لحامليه تنطق به ألسنتهم. والثاني: أنه قد جمع وجوهاً من الأوامر والنواهي والترغيب والترهيب والتحليل والتحريم. وقوله " فاحملوه على أحسن وجوهه" يحتمل معنيين؛ أحدهما: الحمل على أحسن معانيه، والثاني: أحسن ما فيه من العزائم دون الرخص والعفو دون الانتقام".[3] هذا هو معنى الحديث الذي تمسك به الحداثيون وعضوا عليه بنواجذ التأويل الذي يخدمهم، وهذا المعنى هو الذي قصده الإمام علي

---

[1] شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت، ط2016/2، ص

[2] رواه الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، كتاب: النوادر، دارالكتب العلمية، بيروت، 82/4،

[3] الإتقان في علوم القرآن 475/2

عليه السلام في قوله" القرآن حمال أوجه" وذلك عندما أرسل ابن عباس ليجادل الخوارج، وطلب منه أن يحملهم على السنن، مع أن الرواية لم تصح، والدليل هو الرواية الأخرى التي ساقها السيوطي، حيث قال:" وأخرج ابن سعد عن عكرمة قال: سمعت ابن عباس يحدث الخوارج الذين أنكروا الحكومة فاعتزلوا علي بن أبي طالب قال: فاعتزل منهم اثنا عشر ألفاً فدعاني علي فقال: اذهب إليهم فخاصمهم وادعهم إلى الكتاب والسنة ولا تحاجهم بالقرآن، فإنه ذو وجوه، ولكن خاصمهم بالسنة" وأخرج ابن سعد عن عمران بن مناح قال: فقال ابن عباس: يا أمير المؤمنين، فأنا أعلم بكتاب الله منهم، في بيوتنا نزل! فقال: صدقت، ولكن القرآن حمال ذو وجوه، يقول، ويقولون، ولكن حاججهم بالسنن، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً. فخرج ابن عباس إليهم فحاججهم بالسنن فلم يبق بأيديهم حجة..."[1]

والذي يدل على ضعف هذه الرواية هو ما ورد من محاججة ابن عباس لهم بالقرآن الكريم وتفنيد ادعاءاتهم. فكان أول ما فعله ابن عباس أن ذهب إليهم في حلة جميلةٍ، فقالوا: مرحبا بك يا ابن عباس، ما هذه الحلة ؟ قال: ما تعيبون علي؟ لقد رأيت على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحسن ما يكون من الحلل، واحتج عليهم بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الاعراف: 32]. ثم قال لهم: " هاتوا ما نقمتم على أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وابن عمه، قالوا: ثلاث، قلت: ما هن؟ قالوا: أما إحداهن: فإنه حكّم الرجال في أمر الله، وقال الله: ﴿ قُلْ إِنِّي عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَكَذَّبْتُمْ بِهِ ۚ مَا عِنْدِي مَا تَسْتَعْجِلُونَ بِهِ ۚ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ﴾ [ الأنعام: 57]؟ قلت: هذه واحدة. وأما الثانية: فإنه قاتل ولم يسبِ ولم يغنم، فإن كانوا كفاراً لقد حل سبيهم، ولئن كانوا مؤمنين ما حل سبيهم ولا قتلهم؟

قلت: هذه اثنتان، فما الثالثة؟

---

[1] السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت 911هـ) الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر – بيروت، د.ت، جـ40/1.

قالوا: محا نفسه من أمير المؤمنين، فإن لم يكن أمير المؤمنين فهو أمير الكافرين!

فقال لهم عبدالله بن عباس: أرأيتكم إن قرأت عليكم من كتاب الله - جل ثناؤه - وسنة نبيه -صلى الله عليه وآله وسلم- ما يردّ قولكم، أترجعون؟ قالوا: نعم.[1]

فقال لهم: أما قولكم: حكّم الرجال في أمر الله، فإني أقرأ عليكم من كتاب الله أن قد صير الله حكمه إلى الرجال في ثمن ربع درهم، فأمر الله تبارك وتعالى أن يحكموا فيه، أرأيتم قول الله تبارك وتعالى﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بَالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ عَفَا اللَّهُ عَمَّا سَلَفَ وَمَنْ عَادَ فَيَنْتَقِمُ اللَّهُ مِنْهُ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ﴾ [ المائدة: 95] وكان من حكم الرجال، أنشدكم بالله أَحُكم الرجال في صلاح ذات البين، وحقن دمائهم أفضل أو في أرنب؟ قالوا: بلى، بل هذا أفضل.

قلت: وفي المرأة وزوجها ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا إِنْ يُرِيدَا إِصْلَاحًا يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُمَا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا خَبِيرًا ﴾ [ النساء: 35]، فنشدتكم بالله حكم الرجال في صلاح ذات البين وحقن دمائهم أفضل من حكمهم في بضع امرأة، أَخَرجتُ من هذه؟ قالوا: نعم.

قلت: وأما قولكم: قاتل ولم يسبِ ولم يغنم، أَفتسْبون أمكم عائشة، تستحلون منها ما تستحلون من غيرها وهي أمكم؟ فإن قلتم: إنا نستحل منها ما نستحل من غيرها فقد كفرتم، وإن قلتم ليست بأمنا فقد كفرتم، قال تعالى﴿النَّبِيُّ أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا﴾ [ الأحزاب: 6] فأنتم بين ضلالتين فأتوا منها بمخرج من هذه ؟ قالوا: نعم".

---

[1] رواه: النسائي، أحمد بن شعيب، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تـ أحمد البلوشي، ص200، بإسناد حسن، والحاكم، أبو عبدالله، محمد بن عبدالله، في المستدرك على الصحيحين، تح مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2002/2هـ 1422 م -، كتاب: قتال أهل البغي= رقم﴿2656/13﴾ ، جـ2/ 164، وقال: هذا صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي، وصححه الهيثمي، نورالدين علي بن أبي بكر في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح حسام الدين القدسي، دار الكتاب العربي، بيروت باب: ما جاء في ذي الندية وأهل النهروان، جـ239/6، وقال الهيثمي: رجاله رجال الصحيح.

وبعد أن عرفنا وهن هذه الرواية المنسوبة إلى سيدنا علي كرم الله وجهه، نقول: لو صحت دعواهم تلك في القرآن الكريم لما كان لإجماع المسلمين جميعا – بكل طوائفهم – من أن القرآن هو المصدر الأول والرئيس عقيدة وشريعة معنى يُعتدُّ به ولما كان هناك معنى لوصف القرآن بأنه نور وكتاب مبين، فكيف يكون مبيناً وغامضاً في الوقت نفسه؟ كيف، وقد قال ربنا ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [ النساء: 59]. وكيف تكون العودة في حالة التنازع إلى متنازع فيه؟!

لكن الحداثيين فهموا منه شيئا آخر، يقول نصر حامد أبو زيد " فاللغة في النصوص – ولو كانت معاصرة للقارئ- ليست بينة في ذاتها، إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالته. ولعله من قبيل التكرار المهم أن نستدعي قول الإمام علي(القرآن حمال أوجه) أو نستدعي قول الذي سبق الاستشهاد به " القرآن خط مسطور بين دفتين لا ينطق إنما يتكلم به الرجال ولكن الخطاب الديني يخفي من التراث هذا الجانب المهم والخطير في فهم طبيعة النص، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية، ومنح الثقافة الإسلامية طابعها الحيوي الذي ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم، مفسحاً لفهم آخر يخدم دلالة النصوص في قوالب جامدة..."."[1] هكذا ومن غير تكلف يحكم أبو زيد على التراث العظيم الغني بالتفسيرات المختلفة – اختلاف تنوع –، ولو كان جامداً -كما يزعم- لما كان للتفاسير التي تظهر للوجود في كل زمان ومكان أي معنى علمي يُرتجى؛ لأنه حينئذ نسخة أخرى زائدة؟!

إن قراءة أولية لمقدمات التفاسير – قديماً وحديثاً – تدحض هذا الافتراء وتنسفه نسفاً؛ فكل مفسر يذكر في مقدمته أنه أفاد ممن سبقه، وأضاف إليه بما فتح الله عليه، ولم يجده عند من سبقه. إننا لا نختلف معهم حول التعددية في المعاني القرآنية، وغناها الذي لا ينتهي، فهو الذي " لا تنقضي عجائبه ولا يخلق على كثرة الرد" لكننا نختلف معهم حول الضوابط التي ينبغي استحضارها عند استنطاق أي

[1] نقد الخطاب الديني ص121

معنى، فنحن نراها شروطا وقواعد تعصم الفكر من الخطأ والخلط في الوقت الذي يرونها – هم – قيوداً وأغلالاً تأسر العقل وتكبله!

إن التعددية – عندهم- بلا حدود ولا قيود، فالتأويل مجاله يتسع لكل أقسام النص ولا يقف عند حدود. ويدعو علي حرب إلى:" تأويل المجال الديني برمته"[1]، يعني كل ما يتعلق بالعقائد والعبادات والتشريعات والأخلاق!! ويرون أن النص عبارة عن رموز مجازية، ومن التخلف التمسك بحرفيتها، ويشنّعون على الخطاب الديني الذي يتمسك – بزعمهم - بعقائد أسطورية كالإيمان بوجود القرآن في اللوح المحفوظ اعتماداً على فهم حرفي للنص، والتمسك بصورة الإله الملك بعرشه وكرسيه وصولجانه ومملكته وجنوده الملائكة، والتمسك بحرفية الشياطين والجن والسجلات التي تدوّن فيها الأعمال. والأخطر من ذلك تمسكه بحرفية صور العقاب والثواب وعذاب القبر ونعيمه ومشاهد القيامة والسير على الصراط... إلى آخر ذلك كله من تصورات أسطورية، [2] يقول الشرفي:"...وفعلاً فالنص التأسيسي قابل نظرياً لعدد غير محدود من التأويلات، ولأنه نص رمزي ثري يستعمل المجاز والصور والأمثال والإشارة والتلميح ولا يتقيد بالمقولات المنطقية أو بأساليب المتكلمين والفقهاء وخطابهم فإن المسلمين قد وجدوا بعد مرحلة التلقي العفوي الأولى صعوبة جمة في إقحامه ضمن القوالب المعرفية ذات الغايات الإجرائية والنفعية المباشرة وانسجام سلوكها. ومن الطبيعي والحالة هذه أن يذهب التأويل والفهم في اتجاهات عديدة لا تخلو من الاختلاف، وحتى من التناقض، لا سيما في إطار ثقافة شفوية بالأساس أعوزتها الوسيلة الدقيقة، لا تنسى أن الحروف كانت بدون نقاط وطبعاً بدون حركات، وقلَّ فيها من يحسن القراءة والكتابة...".[3] وهكذا يتصدى التيار الحداثي لآيات الله سبحانه، في كل شيء، في العقائد والعبادات والتشريعات... وهذا واحد آخر منهم يتخطى كل الحواجز والخطوط، حيث يقول: "إن كلامي عن الله وإبليس والجن والملائكة والملأ الأعلى لا يلزمني على الإطلاق بالقول بأن هذه الأسماء تشير إلى مسمّيات حقيقية

---

[1] حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العلربي، ط 2005/4، ص108.

[2] انظر: نصر حامد أبو زيد، مدخل إلى التفسير، ص163، نقلا عن جريدة العربي أحمد الفاضل

[3] في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً، الدار التونسية ط1990/2م، ص12. وانظروا إلى أخطائه النحوية﴿ أقحامه، لا تنسى﴾ ؟!.

موجودة، ولكنها غير مرئية، إن تركيب اللغة يتطلب مني بطبيعة الحال أن أكتب وأتكلم بطريقة معينة، توحي في الظاهر وكأن الشخصيات التي أذكرها موجودة بالفعل، ولكن يجب ألا يخدعنا هذا الوهم اللغوي"[1]

ويدّعون أن إمرار مثل هذه النصوص على ظواهرها يدعو إلى الحرج. يقول تركي الربيعو: "لقد أصبح المسلم يتعرض للإحراج من كثرة حديث القرآن عن اللذات في الجنة والحور العين".[2]

وحتى الجانب السلوكي والعبادي فقد أوَّلوا مفرداته، وحرفوا الكلم عن مواضعه، ولا يعترفون أنهم مارقون عن أحكام الدين، بل يعدّون أنفسهم مجددين فيه، بل ذهب بعضهم إلى أن الخلفاء والعلماء والفقهاء لم يفهموا هذا الدين، وأن إسلامهم كان ضد الإسلام.

يقول الصادق النيهوم: "إن المطلوب من المسلم: إقامة السلام والمحبة، وليس الصلاة والزكاة والشهادتين والصوم والحج... وإذا كان الفقهاء قد أصرّوا على القول بأن الإسلام لا يستقيم إلا بأداء الشعائر والقواعد الخمس فلا بد أنهم استمدوا هذا الحكم من قرآن آخر لا يعرفه غيرهم". وقالوا: إن القرآن لم يلتزم كيفية معينة للصلاة، فمن صلى ركعتين في كل يوم فقد أدى ما عليه. ويزعم أبو زيد أن قراءة تحليلية عميقة لبنية النصوص تقود إلى إسقاط كثير من الأحكام بوصفها أحكاماً تاريخية تصف واقعاً، ولا تصنع تشريعاً.

إن الصلاة فرضت على العربي الثائر النافر تليينا لعريكته وتعويده الانضباط والانقياد، وقد تُغني عنها رياضة اليوغا وهو ما غفل عنه الفقهاء...

إن تناول التراث لا يتم تناوله من خلال أخذ حكم مسبق قائم على المعاداة له والانتقاص من قيمته، بل ينبغي أن يكون تناولا علمياً من خلال إيجاد الطريقة المناسبة لدراسته حيث أن ما هو علمي إنما هو

---

[1] هو صادق جلال العظم، ف: نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، ط2003/9، ص 25.
[2] الربيعو، تركي، العنف والجنس، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت، ص129.

قدرة الباحث على وضع الأداة الملائمة لموضوعه، فما فائدة العلمية إن كانت ستقوم على الأداة المصنوعة الجاهزة، بل العلمية تكمن في إيجاد آلاتٍ تناسب الموضوع.

إن الذي يميز الحضارة الإسلامية أنها كانت تستوعب الوافد إليها أو المنقول إليها استيعاباً يخضعه للقيم المعرفية والقيم اللغوية والقيم العقدية الخاصة بها.

وكي نصل إلى الحداثة ونربطها بالتراث نحتاج إلى " القيام بالعملية التحويلية نفسها، وبناء على هذا فكلما ورد مضمون حداثي أو مضمون عصري تعين علينا أن نخضعه إلى هذه المقتضيات التداولية التي اختص بها التراث الإسلامي. ومن أهم المبادئ التي ينبغي استحضارها هو مبدأ( التكامل) التكامل بين أقسام المعرفة الإسلامية، فالفقه موصول بعلم الكلام، وعلم الكلام موصول بالفلسفة، والفلسفة موصولة بأصول الفقه وهكذا، إذن يخطئ الحداثيون عندما يرون بضرورة الفصل بين تلك المعارف والعلوم.إن مشكلة التيار الحداثي هو في أهدافها النقدية، لا في الآليات التنسيقية، فنطالبهم بتكريم الإنسان بدل " نزع القدسية عن الوحي القرآني" وتوسيع العقل بدل" نزع الغيبية"، وترسيخ الأخلاق بدل" نزع الحكمية" وبفضل هذه الأهداف يحصل تحديد الفعل الحداثي.[1] "

إذن الفكر الحداثي يدعو إلى: تأويل النص القرآني دون حدود لهذا التأويل، وحمله على أي معنى ودلالة يراه القارئ – صاحب السلطة – مهما كانت بعيدة عن المنهج العلمي وضوابطه.

ولقد توسعت قليلاً في تاريخ التأويل وسياق ظهوره في العالم الإسلامي، كي يقف القارئ على جذور المسألة وكيف تطور الأمر عند حداثيي العالم الإسلامي إلى إطلاق الصيحات العالية ضد الأحكام الشرعية التي جاء بها التشريع الإسلامي من خلال مصادره المعروفة.

أما بالنسبة لآيات الأحكام المتعلقة بالعقوبات، فقد نالها النصيب الأكبر من عبث الحداثيين، وهم يزعمون أنهم يحسنون صنعا! ثم كانت للعقوبات الجسدية حصة الأسد من سهامهم وشبهاتهم التي ملأت

[1] طه عبدالرحمن، روح الحداثة ص206.

الصفحات الكثيرة مما كتبوه.لكنهم انقسموا - في العالم الإسلامي - إلى منكرين لكل أحكام القرآن، وأنها لا تناسب عصرنا الذي نحياه، وفي مقدمة هؤلاء محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وصالح هاشم..وهؤلاء يُسمون بـ التاريخانيين، فالقرآن في أحكامه تاريخي وقد كان صالحا لذاك الزمان ولذاك المكان فحسب(زمكانية) وليسوا مكلفين بها شرعاً!!، وليست الدراسة مختصة للرد على هؤلاء، وهو خارج حدودها.

وفي الطرف الآخر- القسم الثاني - وُجد من الحداثيين مَن لا يتجرأ – ظاهراً - على القول بمثل هذا الحكم القاسي، بل أبدى شيئاً من التقدير- على حد زعمهم - للقرآن الكريم وأحكامه، لكنه رأى ونادى بأن تُستبدل بعض تلك الأحكام بما يتناسب والعصر الذي نعيشه وذلك كموضوع قطع اليد، فهو من الوسائل لا الغايات، وفيه من القسوة و الشدة ما ناسب عصر الرسالة، بخلاف عصرنا، العصر المليئ بالوسائل البديلة في سبيل تحقيق مقاصد الشريعة المتعلقة بالعقوبات. فإذا استطعنا أن نحافظ على الغاية – المقصد - لم يكن ثمة حرج لاستبدال شكل الوسيلة وآلتها، فرؤية إنسان مبتور اليد، وهو يمشي في الشارع، مؤلم، ومدعاة لانعكاس الصورة على نظرة المجتمع كله إلى موضوع الحدود، بل الشرع كله؟!. وممن يتولى كبر هذا المنهج محمد عابد الجابري، وحسين أحمد أمين، ورجاء جارودي، وعبدالله العلايلي، ومحمد شحرور، وسامر إسلامبولي، ومحمد حبش. ومناقشة هذا الفريق – الثاني– هي محور الدراسة.[1]

[1] لا أقصد أن هذه الأسماء تدعو إلى التأويل دائماً من خلال استبدال الوسائل ضمنالنظرة المقاصدية، وإنما أقصد تأويلهم بما يتعلق بحد السرقة خاصةً، ومنهجهم في السرقة، والنتائج التي وصلوا إليها، وإلا فقد صدر عن بعضهم ما يؤكد أنهم كانوا تاريخانيين، مثل محمد شحرور، الذي كان يعلن مؤخراً أنهم – المسلمين - اليوم غيرُ مكلفين بأحكام القرآن الكريم!.

**الفصل الثالث:**

آيات الأحكام

وحد السرقة من خلال التعريف به وبيان أركانه وشروطه

وهل حد السرقة من حقوق الله أم العباد؟

**آيات الأحكام:**

**آيات:** جمع( آية)، والآية لغة: المعجزة، والعلامة، والعبرة، والبرهان والدليل، والجماعة.[1]

وهي في الاصطلاح: طائفة من القرآن، مركبة من جمل، ولو تقديراً، ذات مطلع ومَقطع، مندرجة في سورةٍ من القرآن.

والمناسبة بين المعنيين اللغوي والاصطلاحي بيّنة، وهي أن الآية القرآنية معجزة، ولو باعتبار انضمام غيرها إليها، ثم هي علامة على صدق مَن جاء بها عليه وعلى آله الصلاة والسلام، وعلامة على انقطاع ما قبلها من الكلام وانقطاعه مما بعده، وفيها عبرةٌ وذكرى، وفيها معنى الجماعة؛ لأنها مؤلفة من جملة كلمات وحروف، وفيها معنى البرهان والدليل على ما تضمنته من هدايةٍ وعلمٍ. وهو علم توقيفي لا مجال فيه للاجتهاد ولا القياس.[2]

**الأحكام**: جمع(الحكم) ، وهو لغةً: القضاء...و( الحكم) أيضا الحكمة من العلم".[3]

وقيل: معناه:"العلم والتفقه".[4]

وقيل أيضاً: " العلم والفقه"، لقوله تعالى﴿يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا﴾[مريم:12]، أي علما وفقها. وذهب ابن منظور إلى الجمع بين جميع تلك المعاني قائلا " الحكم: العلم والفقه والقضاء."[5]

---

[1] انظر: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تح صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، ط1430/4هـ2009م، ص102، و ابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح عبدالسلام هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، د.ط، د.ت، جـ168/1.

[2] انظر: االزركشي، البرهان في علوم القرآن، جـ249/1، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، 230/1.

[3] الفيروزآبادي، مختار الصحاح، الهيئة المصرية للكتاب، ط1976م، ص184.

[4] إبراهيم أنيس وآخرون، ط1973المعجم الوسيط 190/1.

[5] ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 140/50

وجاء في القرآن الكريم بمعنى﴿ الحاكم﴾ في قوله تعالى﴿أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ﴾ [الأنعام: 114].

وأما من حيث الاصطلاح، فقد تنوعت التعريفات، فعرّفه أحمد بن حنبل بقوله" الحكم الشرعي خطاب الشارع وقوله"[1] أو " خطابه المتعلق بفعل المكلف".[2]

شرح هذين التعريفين:خرج بقوله(خطاب الشارع) خطاب غير الشارع، إذ لا حكم إلا للشارع. وخرج بقوله( المتعلق بفعل المكلف) خمسة أشياء: الخطاب المتعلق بذات الله وصفته وفعله، وبذات المكلفين والجماد.[3]

والمراد بفعل المكلف: الأعم من القول والاعتقاد، لتدخل عقائد الدين والنيات في العبادات، والمقصود عند اعتبارها، ونحو ذلك.[4] وقولهم(المكلف) – بالإفراد – ليشمل ما يتعلق بفعل الواحد[5]، كخصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكالحكم بشهادة خزيمة. والمراد: المكلف البالغ العاقل غير الملجأ، ولا يتعلق التكليف إلا بالمكلف.[6]

وعرف الآمدي الحكم بـ" اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام من هو متهيئ له".[7]

---

[1] ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تح محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1413هـ-1993، جـ333/1

[2] المصدر السابق ص334

[3] انظر: البناني على جمع الجوامع دار الفكر 50/1، ومحمد أمين بادشاه، طالحلبي 1351هـ تيسير التحرير 129/2

[4] الكوكب المنير، 337/1، تيسير التحرير 129/2

[5] الإسنوي على هامش الكمال بن همام شرح التحريرنهاية السول.

[6] شرح الكوكب المنير ص338

[7] الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي، ط1424/1هـ-2003م، ص132

**آيات الأحكام** - بالتركيب الإضافي – هي: الآيات القرآنية التي تتناول الأحكام الشرعية العملية، أي هي: الآيات التي يمكن بصحيح النظر فيها التوصل إلى حكم شرعي عملي. وهي تشمل أبواباً مختلفة كالعبادات، من طهارة وصلاة وصيام وزكاة وحج، وكذلك المتعلقة بالأحوال الشخصية، من زواج وطلاق وتركات، وما يتعلق بالعقوبات الجنائية، من حدود وقصاص وما يتعلق بالأطعمة والأشربة، وكذلك ما يتعلق بمسؤولية الحاكم والمحكوم، إلى العلاقات بين الدولة الإسلامية وغيرها، وهي قريبة من خمسمائة آية من مجموع القرآن الكريم...وبعضهم أدخل فيها كل آية تتعرض إلى بيان مسألة أخلاقية أو حادثة تاريخية، يمكن من خلالها استباط حكم مفيد للفرد والجماعة، وحينئذٍ فنحن أمام عدد أكبر من ذلك. لكن عَمَلَ المؤلفين يوضح لنا أنهم لم يدخلوا – هذه الأخيرة – ضمن آيات الأحكام، لذلك فهي تتراوح بنسبة ثمانية إلى أربع عشرة بالمائة من مجموع القرآن الكريم. يقول الرازي:" إن الآيات الواردة في الأحكام الشرعية أقل من ستمائة آية. أما البواقي ففي بيان التوحيد، والنبوة، والرد على عبدة الأوثان، وأصناف المشركين".[1] وآيات الأحكام شأنها شأن القرآن كله، حيث نزلت منجمة، وعلى مراحل، ونزلت معظمها عقب الحوادث والنوازل الطارئة والمتحولة في مجتمع الدعوة، في فترة زمنية تمتدّ على أكثر من عشرين سنة، والقاعدة المتعلقة بهذه الأحكام، وباتفاق المسلمين- بجميع مذاهبهم وفرقهم – أن:﴿ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب﴾، أي: أن الحكم المتعلق تاريخياً بحادثة معينة يتجاوزها إلى ما ينطبق على ما يشابهها من الحوادث إلى قيام الساعة، وهو ما تعارفت عليه البشرية أيضاً بمختلف معتقداتهم وشرائعهم؛ فالحادثة تقع في المجتمع، ثم يبحث المشرعون عن الحكم المناسب لتلك الحادثة، ثم يُعمم الحكم على جميع الحوادث المشابهة مستقبلاً.

---

[1] الرازي، محمد بن عمر، أبو عبدالله، مفاتيح الغيب= التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، ط3، دار إحياء التراث العربي، بيروت جـ2/88.

**حد السرقة:**

**الحد لغة**: المنع، وسمي كل من البواب والسجان حدّاداً، لمنع الأول من الدخول، والثاني – السجان – من الخروج، ومنه قوله تعالى﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَّكُمْ وَأَنتُمْ لِبَاسٌ لَّهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنتُمْ تَخْتَانُونَ أَنفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنكُمْ ۖ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾[ البقرة 187] ﴾.

ويسمى المعرّف للماهية حداً، لمنعه من الدخول والخروج.

**وفي الاصطلاح**: الحد عقوبة مقدرة بتقدير الشارع. يقول الكمال ابن الهمام الحنفي "الْحَدُّ لُغَةً: هُوَ الْمَنْعُ، وَمِنْهُ الْحَدَّادُ لِلْبَوَّابِ.

وفي الشريعة: هو العقوبة الْمُقَدَّرَةُ حقاً لله تعالى، حتى لا يسمى الْقِصَاصُ حدًّا ؛ لأنه حق العبد، ولا التعزيرُ ؛ لِعَدَمِ التقدير".[1]

ويطلق لفظ الحد على جرائم الحدود مجازاً، فيقال: ارتكب الجاني حدا، وهي: "عقوبة مقدرة وجبت حقا لله تعالى".[2]

وإلى جانب الحدود الشرعية كعقوبات هناك القصاص والتعزير.

**القصاص**: وهو أن يَفعل بالفاعل مثل ما فعل. كالنفس بالنفس والجرح بالجرح، ومنه قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ

---

[1] فتح القدير للكمال ابن الهمام﴿ 5/ 212

[2] الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تح محمد. صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د.ط، د.، ص 74

مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ﴿البقرة178 ﴾.[1] وهو يشترك مع الحدود في أنها مقدرة شرعاً.

والتعزير: لغة المنع، واصطلاحاً: التأديب؛ لأنه يمنع مما لا يجوز فعله، وهو واجب في كل معصية لا حد فيها ولا كفارة.[2]

## أنواع الحدود

الحدود أنواع، وأكثرها ورد ذكرها في القرآن الكريم، وهي: حد الزنى، والقذف، والسكر، والسرقة، وقطع الطريق، وجاء اثنان في السنة وهما حدا الردة وتارك الصلاة.

وقد اتفق الفقهاء في كل من السرقة والزنى والسكر والقذف وقطع الطريق، واختلفوا في ما سواها، فالحنفية قالوا إنها ستة، وذلك بإضافة حد الشرب للخمر خاصة، والمالكية يرونها سبعة، فيضيفون حد الردة والبغي، وذهب المالكية والشافعية إلى قتل تارك الصلاة عمدا من جملة الحدود.، وذهب بعض الشافعية إلى أن القصاص من الحدود.[3]

إذن قطع اليد مما يجمع عليه الفقهاء أنه من الحدود الشرعية التي ينبغي على الحاكم إقامته عند توفر شروطه.

[1] انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 148،

[2] البهوتي، الروض المربع ص492.

[3] ابن عابدين، 4 محمد أمين بن عمر الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دار الفكر، بيروت، ط1412/2هـ 1992م، 3/4، و الدسوقي، محمد بن أحمد المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت، 298/4، والبهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د.ط، د.ت، 77/6،

## الفصل الأول: حد السرقة

سأتناول في هذا الفصل حد السرقة من خلال عدة جوانب، بحيث تعطي صورة واضحة عن السرقة، من حيث توفر الأركان والشروط التي توجب القطع تباعاً، وفق مذاهب جميع العلماء منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وما بعده.[1]

### المبحث الأول: مشروعية حد السرقة وأركانه التي توجب القطع

ونقصد بذلك تلك الشروط التي يجب أن تتوفر في مسألة السرقة، فليس كل سرقةٍ توصف بأنها سرقة وليس كل سرقة موجبة للقطع. وعليه فإن الفقهاء قد وضعوا شروطاً وقيدوا قيوداً للسرقة التي توجب القطع.

والسرقة: هي أخذ مال الغير من حرز المثل على الخفية والاستتار

وقد ثبت وجوب قطع يد السارق بالقرآن الكريم والسنة النبوية وإجماع الأمة.,

فمن القرآن الكريم قوله تعالى﴿ والسارق والسارقة

ومن السنة قوله صلى الله عليه وسلم"عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ قُرَيْشًا أَهَمَّهُمْ شَأْنُ الْمَرْأَةِ الْمَخْزُومِيَّةِ الَّتِي سَرَقَتْ، فَقَالُوا: مَنْ يُكَلِّمُ فِيهَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ فَقَالُوا: وَمَنْ يَجْتَرِئُ عَلَيْهِ إِلَّا أُسَامَةُ، حِبُّ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَلَّمَهُ أُسَامَةُ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَتَشْفَعُ فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ ؟ ثُمَّ قَامَ فَاخْتَطَبَ، فَقَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّمَا أَهْلَكَ الَّذِينَ قَبْلَكُمْ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الشَّرِيفُ

---

[1] لن أتوسع في هذا الفصل كثيراً، فتلك التفاصيل تطلب من كتب الفقه، وسوف أكتفي بما يخدم دراستي، لأن الخلاف ليس في الشروط والأركان والجزئيات الأخرى، بل في أساس هذا الحد، وهل يوجد حد اسمه قطع اليد، أي بتره، أو لا؟

تَرَكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمِ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَايْمُ اللَّهِ لَوْ أَنَّ فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا، وَفِي حَدِيثِ ابْنِ رُمْحٍ: إِنَّمَا هَلَكَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ"[1]. وفي رواية" أقاموا عليه الحد".

وقد أجمع العلماء على مدار التاريخ الإسلامي على هذا الحكم وإلى يومنا هذا، ما خلا تلك الأصوات التي نادت بوجوب تأويل الحكم واستبداله بغيره، يقول القرطبي"...فكان أول سارق قطعه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الإسلام من الرجال الخيار بن عَدي بن نوفل بن عبد مناف، ومن النساء مُرّة بنت سفيان بن عبد الأسد من بني مخزوم، وقطع أبو بكر يد اليمني الذي سرق العقد ؛ وقطع عمر يد ابن سمرة أخي عبد الرحمن بن سمرة ولا خلاف فيه ".[2]

ولكن متى يقال إن فلاناً يستحق القطع لأنه سرق؟ وهل الأمر– السرقة – على عمومه وإطلاقه وإجماله، أم أنه خُصص وبُيّن، ولا بد من توافر شروط ؟

**هذا ما سأوضحه**

فصّلَ الفقهاء في مسألة السرقة، فجعلوا شروطاً وأوصافاً في كلٍّ من

السارق، وفي الشيء المسروق، وفي موضع المسروق منه، وفي صفته

وهذه الشروط مجتمعةً هي:

1 - البلوغ، والعقل، والحرية(الاختيار).

---

[1] أخرجه البخاري، كتاب أحاديث الأنبياء، باب حديث الغار، برقم﴿ 3475 مسلم، كِتَابُ الْحُدُودِ بَابُ قَطْعِ السَّارِقِ الشَّرِيفِ وَغَيْرِهِ، وَالنَّهْيِ عَنِ الشَّفَاعَةِ فِي الْحُدُودِ حديث رقم 3298

[2] القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر﴿ ت 671هـ﴾ تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط1384/2هـ - 1964 م

2 - أن يكون غير مالك للمسروق منه، فلا تقطع يد الأب إذا سرق من مال ولده، ولا الولد إن سرق من مال أبيه.

3 - أن لا يكون عليه ولاية، فلا تقطع يد العبد في مال سيده ولا السيد في مال عبده.

4 - النصاب، فلا قطع في ما دونه، على اختلاف بين الفقهاء، فعند الحنفية دينار أو عشرة دراهم، مضروبة غير مغشوشة، أو قيمة إحداهما، مستدلين بما نقل عن ابن عباس وابن أم أيمن رضي الله عنهما قالا:" كانت قيمة المِجَنِّ الذي قطع فيه في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عشرة دراهم، [1] وذهب المالكية إلى أنه ثلاثة دراهم مضروبة خالصة، أو قيمتها، واحتجوا بما روي عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهم أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطع في مجن ثمنه ثلاثة دراهم، كما أخرجه في الصحيحين. وعند الشافعية ربع دينار أو مايساويه من الدراهم، والأثمان، والعروض، فصاعداً، فالأصل في تقويم الأشياء هو الربع دينار، وهو الأصل أيضاً في الدراهم فلا تقطع في الثلاثة دراهم إلا أن تساوي ربع دينار، ودليلهم ما أورده الشيخان عن عائشة رضي الله عنها" تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً"، وقالوا هذا الحديث فاصل في المسألة، ونص في اعتبار ربع الدينار، لا ما سواه، وحديث ثمن المجن، وإن كان ثلاثة دراهم، لا ينافي هذا، لأنه إذ ذاك كان الدينار باثني عشر درهماً، فهي ثمن ربع دينار، فأمكن الجمع بهذا الطريق. وذهب الحنابلة إلى أن كُلّا من ربع الدينار، والثلاثة دراهم مراد شرعي، فمن سرق واحداً منهما، أو ما يساويه، قُطع؛ عملا بحديث ابن عمر وعملا بحديث السيدة عائشة.

5- أن يكون مما يتمول، ويتملك، فلا قطع في سرقة الخمر،والخنزير وآلات اللهو والطرب.

---

[1] النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن = السنن الصغرى،﴿ ت 303هـ﴾ ، تح عبد الفتاح أبو غدة، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب، ط1406/2هـ 1986م، كتاب قطع السارق، باب: ذكر اختلاف أبي بكر بن محمد وعبدالله بن أبي بكر، رقم﴿ 4947﴾ جـ83/8، وقال محققه: منكر.

6 - أن لا يكون للسارق ملك يمين، كمن سرق ما رهنه، أو ما استأجره، ولا شبهة ملك، كالسرقة من بيت المال أو من المغانم؛ لأن له فيها نصيباً.[1]

7 - أن يكون من حرز المثل؛ وهو المكان الذي يحفظ فيه المال

عادةً، وهو يختلف باختلاف المال والأحوال، ودليله قوله عليه الصلاة والسلام:" أَنَّهُ سُئِلَ عنِ الثَّمرِ المعلَّقِ فقالَ من أصابَ بِفيهِ من ذي حاجةٍ غيرَ متَّخذٍ خُبْنةً فلا شيءَ عليه ومن خرجَ بشيءٍ منهُ فعَليهِ غرامةُ مثليهِ والعقوبةُ، ومَن سرقَ منهُ شيئًا بعدَ أن يُؤْويَهُ الجَرينُ فبلغَ ثمنَ المِجنِّ فعليه القَطع، وذَكَر في ضالَّةِ الإبلِ والغنمِ كما ذكره غيرُهُ قالَ: وسُئِلَ عنِ اللُّقطةِ فقالَ ما كانَ منها في طريقِ الميتاءِ أوِ القَريةِ الجامعةِ فعرِّفها سَنةً فإن جاءَ طالبُها فادفعها إليهِ وإن لم يأتِ فهي لك، وما كانَ في الخَرابِ يعني فَفيها وفي الرِّكازِ الخُمُس".[2]

8 - ثبوت السرقة، إما عن طريق الإقرار، أوبشهادة رجلين عدلين، ولا تُقبل شهادة النساء في الحدود.

إذن هذه أركان السرقة وشروطها، فمن سرق مالاً بالغا النصاب، أو قيمته، ومن مكان يحفظ فيه غالباً، وهو عاقل، بالغ، غير مكره، ولا ملك له فيه، ولا شبهة ملك، على وجه الخفية، مستتراً استحق القطع، سواء أكان مسلماً، أم ذمياً، أو مرتداُ، ذكراً، أو أنثى، حراً، أو عبدا.

يقول القرطبي:"﴿ فاقطعوا ﴾ القطع معناه الإبانة والإزالة، ولا يجب إلا بجمع أوصاف تعتبر في السارق وفي الشيء المسروق، وفي الموضع المسروق منه، وفي صفته. فأما ما يعتبر في السارق فخمسة أوصاف ؛ وهي البلوغ والعقل، وأن يكون غير مالك للمسروق منه، وألا يكون له عليه ولاية، فلا يقطع العبد إن

---

[1] انظر: الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1412هـ 1992م، جـ62/4 وما بعدها، ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تح محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1424/3هـ 2003م، 107/2، الكيا الهراسي، عماد الدين محمد الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1403/1هـ 1983م، جـ 71/4.

[2] أبو داوود، د كِتَاب اللُّقَطَةِ بَابُ التَّعْرِيفِ بِاللُّقَطَةِ حديث رقم 1490والنسائي﴾ الثمر يسرق بعد أن يؤيه الجرين، والنسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تح حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، ط1421/1هـ2001م، جـ7/، 4 رقم7404

سرق من مال سيده، وكذلك السيد إن أخذ مال عبده لا قطع بحال ؛ لأن العبد وماله لسيده. ولم يقطع أحد بأخذ مال عبده لأنه آخذ لماله، وسقط قطع العبد بإجماع الصحابة وبقول الخليفة: غلامكم سرق متاعكم. وذكر الدارقطني عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ليس على العبد الآبق إذا سرق قطع ولا على الذمي قال: لم يرفعه غير فهد بن سليمان، والصواب أنه موقوف، وذكر ابن ماجه عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا سرق العبد فبيعوه ولو بِنَشٍّ، ... قال ابن ماجه: وحدثنا جبارة بن المغلس حدثنا حجاج بن تميم عن ميمون بن مهران عن ابن عباس ؛ أن عبدا من رقيق الخمس سرق من الخمس، فرفع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم يقطعه، وقال: مال الله سرق بعضه بعضا... ولا قطع على صبي ولا مجنون".[1] .

**هل حد السرقة من حقوق الله أم من حقوق العباد؟**

**الحقوق الشرعية تنقسم إلى ثلاثة أقسام:**

**القسم الأول:** حق لله تعالى محض؛ كالإيمان به سبحانه وكذا سائر العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج.

والثاني: حق للعبد محض كأداء الديون ودفع المال للشراء.

والثالث: ما اختلف فيه العلماء، هل يعد من حق الله أو من حق العبد؛ كحد القذف؛ فهو من جهة أن فيه استهانة بأعراض الناس علناً، فهو حق لله تعالى، ومن جهة أن المقذوف بالزنى قد اتهم في عرضه وأصابه بذلك الأذى ولحقه العار، فهو حق له.

ولا ننس أن كل حق للعبد ففيه حق لله سبحانه، من حيث هو الحاكم والمشرع، الآمر والناهي، فمثلاً أداء الديون، فهو وإن كان حقا للعبد ففيه حق لله تعالى من جهة أنه سبحانه أمر بأداء الأمانات إلى

[1] الجامع لأحكام القرآن جـ167/6. والنش: وزنٌ، مقداره عشرون درهماً.

أهلها؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ۚ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ [النساء:58 ] وهكذا.

وقد بيّن القرافي الفرق بين حق الله وحق العبد " فقال" فحق الله أمره ونهيه، وحق العبد مصالحه"، ووضح الضابط في ذلك بقوله: "وإنما يعرف ذلك بصحة الإسقاط؛ فكل ما للعبد إسقاطه فهو الذي نعني به حق العبد، وكل ما ليس له إسقاطه، فهو الذي نعني بأنه حق الله تعالى

وقد يوجد حق الله تعالى، وهو ما ليس للعبد إسقاطه، ويكون معه حق العبد؛ كتحريمه تعالى لعقود الربا والغرر والجهالات؛ فإن الله تعالى إنما حرمها صوناً لمال العبد عليه، وصوناً له عن الضياع بعقود الغرر والجهل، فلا يحصل المعقود عليه، أو يحصل دَنِيًّا ونزرا حقيرا، فيضيع المال؛ فحجر الرب تعالى برحمته على عبده في تضييع ماله، الذي هو عونه على أمر دنياه وآخرته، ولو رضي العبد بإسقاط حقه في ذلك لم يؤثر رضاه، وكذلك حجر الرب تعالى على العبد في إلقاء ماله في البحر، وتضييعه من غير مصلحة. ولو رضي العبد بذلك لم يعتبر رضاه. وكذلك تحريمه تعالى على المسكرات صوناً لمصلحة عقل العبد عليه، وحرم السرقة صونا لماله، والزنا صونا لنسبه، والقذف صونا لعرضه، والقتل والجرح صونا لمهجته وأعضائه ومنافعها عليه، ولو رضي العبد بإسقاط حقه من ذلك، لم يعتبر رضاه، ولم ينفذ إسقاطه. وعندما نقول حق الله – في الحدود – فالمقصود اشتماله على حقوق العباد؛ لما فيها من من مراعاة لمصالحهم ودرء للمفاسد، وأكثر الشريعة من هذا النوع، كالرضا بولاية الفسقة وشهادة الأراذل ونحوها لطفا به ورحمة له سبحانه وتعالى" انتهى.[1]

[1] القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق1 المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق، وزارة الأوقاف السعودية، ط1431هـ2010م، جـ141/1

يقول ابن القيم "الحقوق نوعان: حَقٌّ للّه، وحَقٌّ لآدمي، فحق اللّه لا مَدْخَلَ للصلح فيه، كالحدود والزكَوَات والكفارات ونحوها، وأما حقوق الآدميين فهي التي تقبل الصلح والإسقاط والمعاوضة عليها "[1] انتهى

ويقول السرخسي: "فَأَما الْعُقُوبَات الْمَحْضَة: فَهِيَ الْحُدُود الَّتِي شرعت زواجر عَن ارْتِكَاب أَسبَابهَا المحصورة، حَقًّا لله تَعَالَى خَالِصا ؛ نَحْو حد الزِّنَا وَالسَّرِقَة وَشرب الْخمر".[2]

ولذلك فإن أهل العلم لم يعدوا القصاص من الحدود، لأنه يقبل الإسقاط من قِبَل ولي الدم، إن كان القصاص في القتل، ويقبل الإسقاط من قبل صاحب الحق، إن كان القصاص في الأطراف والأعضاء. مع التنبيه على أنه من الأصول المهمة، التي يجب معرفته والعناية به في هذا المقام وهو أن الحدود يشرع العفو عنها، فيما بين الناس، ويشرع لمن شهد بعد ذلك أن يستر على من ألمّ به، ولا يفضحه لكن إن شهد عند ولي الأمر، وقامت البينة به عنده حرمت الشفاعة فيه، ووجب على ولي الأمر أن يقيم حد الشرع على صاحبه. والخلاصة: أن جميع الحدود، ومنه حد السرقة، هي حقوق لله تعالى، ولم يختلف العلماء إلا في حد القذف. فما مسوغات دعوة الحداثيين إلى إعادة القراءة لآيات الأحكام، ومنها حد السرقة، وإلام وصلوا في تأويلاتهم التي طالبوا المسلمين بالعودة إليها والاحتكام من خلالها؟

من خلال مطالعاتي الكثيرة حول ما كتبه الحداثيون حول تأويل آيات الحدود، ومنها حد السرقة، تأويلا يتناسب والعصر الذي نعيشه، رأيت أنهم ذهبوا إلى تأويلهم هذا من خلال آليتي المقاصد واللغة. ولذا سأتناول في الباب التالي – وهو الثاني – التأويل المقاصدي عند الحداثيين، ثم لأخصص الباب الثالث عن التأويل اللغوي .

---

[1] ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكرالدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1/1423هـ، 2/ بتصرف202

[2] السرخسي، أحمد بن أبي سهل، أصول السرخسي، تح أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، جـ2/ 294.

**الباب الثاني: التأويل المقاصدي عند الحداثيين من خلال ثلاثة فصول**

**الفصل الأول:** المقاصد الشرعية من حد السرقة، وذلك من خلال مبحثين

الأول: تعريف المقاصد - أقسام المقاصد، ضوابط المقاصد وسبل الوصول إليها،

المبحث الثاني: هل قطع اليد من المقاصد أم الوسائل.؟

**الفصل الثاني:** تأويلات الحداثيين لحد السرقة﴿ التأويل المقاصدي﴾ ، وذلك من خلال

المبحث الأول: المقاصد عند الحداثيين، النص والمصلحة

المبحث الثاني: نظرتهم إلى تطبيق الحدود عامةً وحد السرقة خاصةً

**الفصل الثالث:**الرد عليهم

المبحث الأول: مقاصد الشريعة في حد السرقة(مقارنة)

المبحث الثاني: حقيقة أعمال عمر بن الخطاب

**الفصل الأول: المقاصد:**

**في اللغة:** تطلق مادة( ق – ص – د) على عدة معانٍ، مثل الاستقامة والاعتدال لقوله تعالى﴿ واقصد في مشيك﴾ ﴾ ﴿ لقمان 18﴾ ، ويطلق على: التوجه نحو الشيء، تقول قصدت فلانا، أي توجهت نحوه، يقول ابن منظور:" أصل ق ص د ومواقعه في كلام العرب: الاعتزام والتوجه، والنهود والنهوض نحو الشيء، على اعتدال كان أو جور، هذا أصله في الحقيقة، وإن كان يخص في بعض المواضع بقصد الاستقامة دون الميل".[1]

**في الاصطلاح**: لا نجد - ونحن نبحث عن تاريخ المقاصد وأدوار تطورها- تعريفاً جامعاً مانعاً للمقاصد، ولعل السبب في ذلك هو: كونها معروفة لدى العلماء الذين كتبوا في هذا العلم، أو لتناول مفردات أخرى مرادفة للمقاصد، مثل العلة والمصلحة والغاية، لكنهم تحدثوا عن عناصرها وآثار تحقيقها، من أمثال الغزالي( تـ 499 هـ ) والعز بن عبدالسلام(تـ 660هـ)، والشاطبي( تـ 790 هـ ) ، لكننا – ونحن نصل إلى العصر الحديث – نجد عند المعاصرين تعريفات للمقاصد، نعم تعريفات، وليس تعريفاً واحداً، لأنها متعددة ومتباينة قليلاً، فيقول ولي الله الدهلوي( تـ 1176هـ) عن المقاصد إنها " علم أسرار الدين، الباحث عن حِكَم الأحكام ولمّياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها".[2] وأما ابن عاشور(تـ 1973م) : فيقول" مقاصد الشريعة العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتها العامة والمعاني التي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معاني من الحكم ليست ملحوظة في سائر أنـواع الأحكام، ولـكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها ".[3]

---

[1] ابن منظور، اللسان، مادة﴿ قصد﴾ ، جـ3/ 452.
[2] الدهلوي﴿ شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم﴾ حجة الله البالغة، تعليق محمد شريف سكر، ط دار إحياء العلوم، بيروت، ط1/ 1410 هـ جـ21/1﴾
[3] مقاصد الشريعة الطاهر ابن عاشور مقاصدالشريعة الإسلامية، طبع دار النفائس،الأردن، ط2/ 1421، ص 251

ويعرفها علال الفاسي قائلا:"المراد بمقاصد الشريعة: الغاية منها، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكمٍ من أحكامها".[1]

وتعد هذه التعريفات -كما أرى- المرجع لكل من جاء بعد ذلك، مع تعديلٍ وتغيير للكلمات، أو زيادة عليها، ولعل ماجاء عند نور الدين الخادمي أكثر قربا للدراسة وأشد تعلقاً من حيث التعبير، فالمقاصد عنده:" هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها، سواء أكانت تلك المعاني حِكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين".[2]

**تاريخ المقاصد وأهميتها:** لقد اهتم الأصوليون بعلم المقاصد أيما اهتمام، حيث بدأ به الإمام الجويني( ت 478هـ)في كتابه( البرهان) ، وذلك عند حديثه عن(تقاسم العلل والأصول)، فهو أول من بلور التصنيف الثلاثي لمقاصد الشرع الذي أخذ به الأصوليون من بعده، وهو تقسيمها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات، ثم تبعه الغزالي في(المستصفى) و(شفاء الغليل)، فتكلم عن المقاصد وأضاف إليها إضافاتٍ مهمةً، تمثل في تبني نفس التقسيم الثلاثي ووقف عند خمسة مقاصد اعتبرها كليات الشريعة(حفظ الدين، النفس، النسل، العقل، والمال)، ثم جاء العز بن عبد السلام في( قواعد الأحكام في مصالح الأنام) ، وعنوانه ينبئ عما فيه من نفائس الكلام، وجاء القرافي( 684هـ) من بعده وتحدث عن المقاصد في (الفروق)، وأتبعه ابن القيم الجوزية وهكذا ازدادت العناية بهذا العلم، إلى أن جاء الشاطبي – شيخ المقاصد – واستلم الراية ليجعل جل اهتمامه في كتابه القيم( الموافقات ) تأصيلاً لعلم المقاصد، فقد أعطى الموضع صفة الاستقراء والشمول، وربطه بعلوم الفقه والشريعة الأخرى، -كما يقول

---

[1] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، علال الفاسي، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1993/5، ص7

[2] الاجتهاد المقاصدي، كتاب الامة، العدد 65، ط 1419هـ وزارة الأوقاف، قطر، ص 53

الشاطبي – " فإن المشروعات إنما وضعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد".[1] وأما المصالح الأساسية أو الضرورية – وهو مصطلح الفقهاء – فهي: الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

وتتمحور نظرية المقاصد عند الشاطبي حول مبحثين أساسيين، هما: قصد الشارع وقصد المكلف. وبهذا غدا كتاب الموافقات مرجعاً أساساً في هذا الفن لا يستغني عنه كل من أراد الخوض فيه.

هذا ما وصلنا عبر التاريخ مدوناً في علم المقاصد، لكن الحق أن المقاصد قد ولدت قبل هذا التاريخ، إنه يعود في جذوره إلى عهد الصحابة رضوان الله عليهم، فهم أول الملتفتين وأول المراعين لمقاصد الشرع ولحكمة الله تعالى.[2] وعليه " فمقاصد الشريعة ومعرفتها ومراعاتها ليست شيئاً اكتشفه اللاحقون أو ابتكره المتأخرون، بل هو من صميم الدين من أول يوم ومن أول فهم".[3]

ولعل السبب في وجود الاختلاف حول نسبة هذا العلم وتاريخ نشوئه يعود إلى أمرين اثنين:

الأول: في تحديد مفهوم هذا المصطلح – المقاصد – وعلاقته بغيره من المصطلحات القريبة كالعلة والحكمة والمصلحة والمغزى ومراد الشارع وأسرار الشريعة...فإذا قلنا بترادف تلك المصطلحات كان لأمثال الحكيم الترمذي(ت 285هـ) قصب السبق إلى هذا الفن، فهو يتحدث عن المقاصد، لكنه ينحو منحى صوفيا رمزيا.

الثاني: مسألة تحديد وظيفة المقاصد، هل هي قاصرة على دور الكشف عن حكم الشريعة، أم هي منتجة للأحكام، ينبغي العودة إليها عند صدور الحكم؟ فإن قلنا إن وظيفتها الكشف فقط تذكرنا كتب

---

[1] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1417/1هـ1997م، جـ28/3 الموافقات

[2] العبيدي حمادي الشاطبي ومقاصد الشريعة دمشق دار قتيبة ط1992/1، ص 134﴾

[3] الريسوني، البحث في مقاصد الشريعة بحث ندوة لندن 2005 ص 2، 3

القرن الرابع مثل(محاسن الإسلام) لأبي عبدالله البخاري( 346هـ ) وكتاب (الإعلام بمناقب الإسلام) لأبي الحسن العامري( ت 381هـ).[1]

لكننا وعند الحديث عن المقاصد بالمعنى المعهود لا نملك إلا أن نشيد بتلك التواريخ المهمة التي أحدثت انعطافا مهماً في مسيرة تطوير هذا العلم الجليل، ابتداءً من الجويني، وانتهاء بابن عاشور، ولا ننس أن واسطة العقد وقطب الرحى هو ما قام به الإمام الشاطبي، وهو الذي قال في مقدمته الرائعة للكتاب﴿ فإن عارضك دون هذا الكتاب عارض الإنكار وعمي عنك وجه الاختراع فيه والابتكار، وغرّ الظان أنه شيء ما سمع بمثله ولا أُلِف في العلوم الشرعية الأصلية أو الفرعية ما نسج على منواله، أو شُكل بشكله، وحسبك من شر سماعه ومن كل بدع في الشريعة ابتداعه، فلا تلتفت إلى الأشكال دون اختبار ولا ترم بمظنة الفائدة على غير اعتبار فإنه - بحمد الله- أمر قررته الآيات والأخبار، وشد معاقده السلف الأخيار، ورسم معالمه العلماء الأحبار، وشيد أركانه أنظار النظار، وإذا وضح السبيل لم يجب الإنكار، ووجب قبول ما حواه والاعتبار بصحة ما أبداه والإقرار، حاشا ما يطرأ على البشر من الخطأ والزلل، ويطرق صحة أفكارهم من العلل".[2]

لقد حظي موضوع المقاصد عند العلماء على أكبر قيمة علمية، لما له من فوائد عظيمة ومعانٍ جليلة، كيف لا، وأكثر تعليلات الأحكام مذكورة في القرآن الكريم، فالله سبحانه وتعالى لم يشرّع لنا في كتابه الكريم إلا ما فيه درء للمفسدة وجلب للمصلحة، والآيات القرآنية كثيرةُ جداً، يقول الشاطبي:" ولا يفهم من قولنا إن النصوص اعتبرت المقاصد أن ليس للعقل دورٌ في ذلك بل الحق أن الأدلة الشرعية لا تنافي قضايا العقول".[3] إذن المقاصد لا تتنافى مع الفطر السليمة والعقول المستقيمة.

---

[1] انظر معنز الخطيب مقاصد الشريعة مدخلا للإصلاح الديني مؤتمر عمان، ص70

[2] الشاطبي، الموافقات، جـ12/1.

[3] المصدر السابق، جـ27/3

ومما جاء - من الأحكام- في القرآن الكريم معلّلاً لأحكامها ومُظهراً لمقاصدها قوله تعالى:﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[الذاريات 56] إذن المقاصد تبدأ في سبب وجود الإنسان على وجه البسيطة، وقوله سبحانه﴿ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [183]

ومن السنة الشريفة قوله عليه الصلاة والسلام " لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة".[1]

ولا نقصد أن العلة هي المقصد، بل المقاصد هي غايات الشريعة وهي مؤشر على حكمة التشريع، والأحكام عند جمهور الأصوليين لا تناط بالحِكَم الشرعية، وإنما بالعلل الظاهرة المنضبطة المناسبة للحكم، والتي هي مظنة توافر الحكمة. فالمقاصد الشرعية تمثل الخطوط العامة العريضة للتشريع، والقواعد الكلية، وهي الرافد الذي يعين المجتهد على الاستنباط الفقهي في جميع مجالاته، ومختلف قضاياه.

إذن يمكننا القول إن بين العلة والمقصد عموماً وخصوصاً، فالعلة تعنى بالجزئيات، والمقصد يعنى بكليات المعاني الكبرى للشريعة، وبينهما القواعد الشرعية التي هي بمثابة الربط بين القياس وفقه المقاصد.

ولا بد للمجتهد وهو يفسر النصوص الشرعية، من أن يضع المقاصد نصب عينيه، فهي المعين عند الترجيح وقبل صدور الحكم.

ولأن هذا العلم دين، فقد وضع علماؤنا شروطاً محددة وقيوداً محكمة للتعرف على هذا العلم، والأخذ به برفق، ولم يتركوه باباً مفتوحاً يدخله كل من هبّ ودبّ.

---

[1] متفق رعليه، البخاري، كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، رقم﴿ 887﴾ جـ4/2، ومسلم، كتاب الطهارة، باب السواك، رقم﴿ 252/42﴾ جـ220/1.

ومع ذلك استطاع الدخولَ فيه مَن ليس أهلا لذلك، وأساء استعماله والنهل منه -كما سيأتي - لكن العلماء – الأصوليين – بيّنوا عوار نياتهم وكشفوا زيف منهجهم، وذلك من خلال تلك الضوابط، فما هي هذه الضوابط ؟

وقبل الشروع في بيان الضوابط ينبغي التنبيه أن الحديث عن المقاصد يستدعي مصطلحا آخر قريبا منه، ألا وهو المصالح، حتى إن كثيرين اعتبروهما بمعنى واحد. فما معنى المصلحة ؟

**المصلحة لغةً**: هي المنفعة، أو الفعل الذي فيه نفعٌ، من قبيل المجاز المرسل، على أساس إطلاق المسبب وإرادة السبب، فيقال: التجارة مصلحة، أي سبب للمنافع، وهي بهذا ضد المفسدة.

**اصطلاحاً**: عرفها الغزالي بقوله:" هي المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلْق خمسة: وهو أن يحفظ عليهم دينهم، ونفسهم، وعقلهم، ونسلهم، ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة".[1]

**المقاصد والمصالح**: بناءً على ما سبق من تعريفٍ للمصطلحين لابد إذن أن نتبين العلاقة بين المقاصد والمصالح، وهل هما بمعنى واحد، أم أنهما يختلفان ؟

مما لا نشك فيه أن الشريعة الإسلامية شريعة عامة خالدة، غايتها تحقيق مصالح الناس وإسعادهم في الدنيا والآخرة؛ ودليل هذا أن الناظر في الأحكام الشرعية سوف يهتدي إلى معرفة مبناها وغايتها؛ فهي الحفاظ على مصالح الناس عاجلاً أو آجلاً، وذلك إما بجلب المنافع أو لدفع المفاسد، مع مراعاة مبدأ اليسر والسماحة وعدم الحرج والمشقة. وهذا حاصل عن طريق الاستقراء وتتبع أنواع الأحكام وفهم المراد منها، وإدراك غاياتها. يقول
سبحانه ﴿مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [ النساء: 165]، ويقول﴿ وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ﴾ [ الانبياء:107]، وقد بعث الرسول عليه وعلى آله

[1] الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح أحمد زكي حماد، د.ط، د.ت، ص328

الصلاة والسلام "بعثت بالحنيفية السمحة" و " إن الدين يسر، ولن يشاد الدين أحدٌ إلا غلبه، فسددوا وقاربوا وأبشروا".

وذكر سبحانه وتعالى المبدأ العام للأحكام الشرعية، سواء في العبادات والمعاملات والجنايات فقال﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 286]،وكذلك ذكر تفاصيل تلك الأحكام وجزئياتها، فقال في الوضوء﴿ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [ المائدة:6] وفي الصيام قال﴿ شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [ البقرة:185]، وفي الصلاة ﴿اتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾[ العنكبوت:45].

وفي التجارة قال﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ [ النساء:29].

وفي القصاص على القتل قال﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ [البقرة:179]

وفي شأن القبلة وتحويلها والاتجاه إلى الكعبة قال﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة:144، 150]

ومن خلال هذه النصوص القطعية الواضحة في التعليل ومن ثَمَّ ملاحظة الغايات الكامنة فيها توصل المجتهدون من الأصوليين إلى أنه يوجد مع كل حكمٍ شرعيٍّ ثلاثة أوصاف:

الأول: الوصف الظاهر المنضبط؛ كالبيع والغصب والسرقة وهو العلة.

الثاني: ما يوجد في الفعل من نفعٍ أو ضررٍ، وهو المصالح والمفاسد، أو حكمة التشريع.

الثالث: وما يترتب على التشريع من جلب منفعة أو دفع مضرةٍ، ويسمى مقصد التشريع، فما من حكمٍ شرعيٍّ إلا وقد شرع لرعاية المصلحة أو درء مفسدة، مما يدل على أن الشريعة تهدف إلى تحقيق مقصد عامٍ، وهو إسعاد الفرد والجماعة، وحفظ النظام، وعمارة الأرض.

إذن هناك فرقٌ بين المقصد والمصلحة، فالمصلحة هي: حِكمة الحُكم الشرعي، وهو ما يوجد في الفعل من نفع أو ضرر، وكلُّ علةٍ مظنةٌ للحكم.

وأما المقصد فهو غاية الشريعة وسرُّ الحكم الذي وضعه الشرع عند كل حكمٍ.[1]

**من الفروق بين المقصد والمصلحة:**

إن حقل المقاصد أوسع وأشمل وأكثر تجرداً وإحكاماً، وأما نطاق المصالح فهو أضيق مجالاً؛ لأنه يقصد بها علاج مسألة توافر المصلحة في مظلة المقاصد، فالمصلحة فرع، والمقصد أساس.

وتلتقي المقاصد والمصالح في أفق مبنى الحكم الشرعي في مجالات كثيرة، فإن لم يكن ثمة نص ولا إجماع فإن المجتهد يهتدي – حينئذٍ- بالمصلحة التي رعاها الشرع في غالب الأحكام، لأجل استنباط الحكم الشرعي.[2]

وتلتقيان أيضا في المقصد العام من التشريع، وهو حفظ نظام الأمة واستدامة صلاحه بصلاح المهيمن عليه وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحه صلاح عقله وصلاح عمله وصلاح ما بين يديه من موجودات العالم الذي يعيشه.[3] وهناك فروق أخرى ذكرها العلماء.[1]

---

[1] انظر الزحيلي، محمد وهبة، معنى المصلحة والمقصد في المنظومة الفقهية، مؤتمر عمان ص15 وما بعدها.

[2] المصدر نفسه 24

[3] ابن عاشور، مقاصد الشريعة ص63

لكنهم – العلماء – لا يفرقون بينهما عندما يتحدثون عن أقسام المقاصد؛ حيث نجدها هي عينها عند الحديث عن المصالح المعتبرة شرعاً. فما أقسام المقاصد؟

## المبحث الثاني:أقسام المقاصد

تنقسم المقاصد بحسب درجة قوتها وتأثيرها في الاجتهاد والمجتهدين إلى ثلاثة أقسام:

**الأول: الضروريات**: وهي التي لا يستطيع الإنسان الاستغناء عنها في حياته كي تستمر، وإلا اختلت، وعم الفساد وطم، وخسر إلى جانب حياته الدنيوية الحياةَ الأخروية الأبدية. وهي خمس ضروريات؛ الدين، والنفس، والعقل، والنسل أو العرض، والمال. وسبل المحافظة عليها يكون كالتالي:

**الدين:** ويكون بالإتيان بأركان الإسلام والإيمان وما يتعلق بذلك، وأهم سبيل للمحافظة على الدين هو الجهاد؛ لردّ العدوان.

**النفس**: ويكون ذلك بتشريع الزواج الذي ينتج بقاء النوع الإنساني، وهو مقصد الزواج الأصلي، وكذلك تناول الضروري من الطعام والشراب، وارتداء ما يقي من الحر والبرد، وتجنب كل ما من شأنه الضرر على النفس، من قتلٍ للآخر أو للنفس – الانتحار-، وتناول كل ما يضر بالجسد مما انتشر في أوساط المجتمعات، أو ما يسمى بالمخدرات

**العقل**: ويكون بالابتعاد عن كل ما من شأنه إلحاق الضرر به، من مسكراتٍ وغيرها، فهو أعظم هبة وهبها الله للإنسان، وهو مناط التكليف، وهو الذي يميزه عن الحيَوان، فالواجب هو تكريمه بما ينميه ويحافظ عليه.

---

[1]انظر: الزحيلي، مصدر سابق ص 26

**النسل أو العرض**: ويكون بالمحافظة عليه من كل ما من شأنه التعرض له، أو هتكه، ولذلك حرم الشرع الزنا، وأمر بالزواج، وحرم القذف، وأوجب على القاذفين حداً، وحفظ النسل مما فطر الله عليه الإنسان السويّ.

**المال**: ويكون بالالتزام الكامل بالطرق المشروعة في سبيل كسبه، من خلال العقود المشروعة من بيعٍ وشراءٍ وهباتٍ وإعاراتٍ، وكذلك بتحريم أكل أموال الناس بالباطل، من غصبٍ، وسرقةٍ، ورشوةٍ، وربا وغيرها.

**الحاجيات**: وهي المصالح التي يحتاجها الناس في حياتهم، تيسيراً ورفعاً للحرج، وإذا فقدت تستمر الحياة لكن يلحقهم الضرر والمشقة والحرج، ولبيان ذلك أقول:

في العبادات مثلاً: شُرِع الجمع والقصر في الصلوات أثناء السفر، وشرع الفطر في رمضان للسفر أو المرض.

وفي المعاملات: أُبيحت العقود المحققة للحاجة كالبيوع والإجارات والضمانات والتبرعات والتوثيقات.

وفي العقوبات: شُرع العفو للوليّ عن القصاص، وجعل دية القتل الخطأ على العاقلة.

وفي العادات: يُباح الصيد والتمتع بما طاب من الرزق.

**الثالث: التحسينات**: وهي مرتبةٌ دون الضروريات والحاجيات، يقتضيها كمال الحياة، ومكارم الأخلاق، أي أنه بفقدانها لا يلحق الضرر بالناس ولا يفقدون حاجةً ملحةً يلحقهم بذلك الأذى، ومظاهرها موجودة في حياة الناس وتشمل جميع الجوانب، من عباداتٍ ومعاملاتٍ وعقوباتٍ وعادات.

ففي العبادات: شُرع ستر العورة، والتزين باللباس والهيئة الحسنة، والتطيب. وكذلك النوافل في العبادات، كنوافل الصلاة والصيام والصدقات.

وفي المعاملات: شرع بعض أنواع البيوع ونهى عن بعضها الآخر؛ فمنع بيع النجاسات والمضار، ومنع بيع فضل الماء والكلأ، وعن بيع الإنسان على بيع أخيه، وخِطبته على خطبة أخيه، وألزم بالإشهاد على عقد الزواج؛ لتعظيم أمره، واشترط الولاية – على رأي الجمهور- على عقد الزواج؛ حفظاً لكرامة المرأة ومراعاة لفطرة الاستحياء فيها.

وفي العقوبات: حرم الغدر والخيانة، وقرر مبدأ سد الذرائع؛ منعاً من التورط في الفساد، ومنع التمثيل بالقتلى.

وفي العادات: أرشد الناس إلى عدم الإسراف في المأكل والملبس، وأمر بالاعتدال في الشؤون كلها، ودعا إلى حسن المعاملة بين الناس، وأن يلقى الرجل أخاه بوجهٍ طلقٍ.

وإلى جانب هذا التقسيم الثلاثي لمصالح الناس ومقاصد الشرع ذكر العلماء مكملاتٍ أخرى، من خلال تقسيم تلك المقاصد باعتباراتٍ عدة، فقسموها باعتبار تعلقها بالجماعة أوبالأفراد، وباعتبارها مصالح كلية ومصالح جزئية، وباعتبارها قطعية وظنية ووهمية.

وقد بنى الشاطبي قاعدة سد الذرائع على قصد الشارع في النظر إلى مآلات الأفعال، سواء كانت لتحقيق مصلحة أم لدرء مفسدة.واشترط فهم مقاصد الشريعة لبلوغ درجة الاجتهاد، وذكر قواعد لتقييد المصلحة بالمقاصد:

القاعدة الأولى: يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام؛ أي أن مصلحة الجماعة تقدم على مصلحة الفرد.

القاعدة الثانية: درء المفاسد مقدم على جلب المصالح، منها: قتل البغاة دفعاً لمفسدة البغي والفتنة والخلاف. ودفع البهائم في التعليم والرياضة دفعاً لمفسدة الشراسة والجماح.

القاعدة الثالثة: اختلاف الأحكام باختلاف المصالح، وهي التي ذكرها العز بن عبدالسلام، وهي قاعدة عظيمة تدل على قيمة المقاصد الشرعية وتدل على مرونة التشريع الإسلامي وسعته.

إذن هذه القيود تدل على أن المصالح الضرورية المرعية في الاجتهاد مقيدة بمقاصد الشريعة، فهي الأساس والمنطلق، وبها تُضبط الأحكام.

**المبحث الثالث:ضوابط المقاصد وسبل الوصول إليه**

أساس التعرف على المقاصد هي نصوصه الشريفة، فهي الواسطة بين الشارع والعباد، وهي المعبرة عما يريده منهم، والمقصود بالنص هنا معناه العام الذي يشمل كل أحوال اللفظ من منظوم ومنطوقٍ، وفحوى ومفهوم...

من المعلوم أن الوقوف على قيمة المقاصد الشرعية كان محل اتفاق بين العلماء، ومع ذلك فإن الاختلاف بينهم وجد في ما يتعلق بطرق الوصول إليها وإبرازها، لكن يبقى لعلماء الأصول القِدْح المُعَلّى في هذا الباب، غير أنها كانت بالنسبة إليهم مسألة لا تعدو كونها جزئية من الكل( الأصول)، ونقصد بذلك ما ورد في كتبهم – الأصوليين – من طرائق استكشاف العلة ليتم بها الإلحاق، وهو ما يعرف بمبحث مسالك العلة، والعلة كما نعلم وثيق الصلة بالمقصد.

وإذا عدنا إلى أقطاب علم المقاصد نجد أن الشاطبي ومن بعده ابن عاشور قد بذلا جهدا كبيرا في سبيل الكشف عن طرق الوصول إلى المقاصد الشرعية، إذ أنه "من المعلوم صراحةً وقطعاً أن التشريع الإسلامي لا يخلو من إقرار حقيقة مقاصدية أحكامه وتعاليمه، تلك الحقيقة التي أجمع عليها كافة الباحثين والدارسين وأقرتها مختلف العقول والأعراف، والعوائد والقوانين في كل زمان ومكان. فهو منطوٍ على مقاصده في الخلق وغاياته في الوجود وأسراره وحكمه في حياة الناس وأحوالهم.

وقد اصطلح على تسمية تلك الغايات والأسرار والحكم بـ " مقاصد الشريعة" التي هي أمر ثابت وأصل مقطوع به، وحجة يقينية يجب اعتقادها، والتسليم بها ويلزم استحضارها والالتفات إليها في عملية الاجتهاد الفقهي، وفي بيان الأحكام وتطويرها والترجيح بينها.

فالأحكام الشرعية عند جماهير العلماء جملة وتفصيلا متضمنة لمقاصدها وأغراضها، ومنطوية على مصالح الخلق، وإسعادهم في الدارين، سواء أكانت هذه المقاصد حِكما ومعاني جزئية تفصيلية أم كانت مصالح

ومنافع كلية عامة، أم كانت سمات وأغراضا كبرى تحيط بأبواب وأحكام شتى...ومن ثَمَّ فهي ضرورية لازمة للفقيه وغيره كضرورة النصوص نفسها، وإلا ظل الفقه كياناً بدون روح، فارغاً من كل دلائله وأهدافه".[1]

وبناء على هذا فإن الإمام الشاطبي حدد تلك الطرائق وجعلها أربعاً مسميا إياها بـ " المسالك، وبيانها كالتالي:

المسلك الأول: تبيين المقصد الإلهي لمجرد الأمر والنهي الواردين في النصوص، وقد وضع لهذا المسلك قيدين اثنين، وهما:

- أن يكون الأمر والنهي ابتدائيين.

- أن يكون ذلك تصريحاً.

المسلك الثاني: لا يقتصر على مجرد الأمر والنهي، بل يتعدى ذلك إلى اعتبار العلل في الأمر والنهي، فيقع البحث عن هذه العلل لتعيينها بمسالك العلة المعلومة في أصول الفقه، فإذا ما عرفت عرف بها مقصود الشرع فيقع العمل بمقتضاها أينما وجدت.

المسلك الثالث: إن المقاصد منها الأصلي، ومنها التابع المؤكد له، مثل التناسل فهو مقصد أصلي للنكاح، والسكينة والتعاون مقصد تابع له.

وإذا كان المقصد الأصلي معلوماً فإن المقاصد المؤكدة له، والأكثر وجوداً في واقع الأحكام تعرف بمقايستها للمقصد الأصلي فما كان مؤكداً له مقوياً لحكمته فهو مقصد شرعي.

---

[1] الخادمي الاجتهاد المقاصدي، حجية المقاصد...الأمة العدد 65 جمادى الأولى السنة الثامنة عشرة موقع......الأمرات 2000 عن المقاصد عند ابن عاشور 149

المسلك الرابع: هو مسلك تعرف به مقاصد الشريعة في عدم الفعل لا في الفعل، وذلك أنه إذا سكت الشرع عن حكم مع وجود معنى يقتضي ذلك الحكم يكون ذلك السكوت مسلكا يعلم منه أن مقصد الشارع في عدم ذلك الحكم المظنون بالمعنى المنهي الذي يقتضيه، ومثاله السكوت عن سجود الشكر على مذهب مالك".[1]

ويذهب الريسوني إلى أن الاستقراء – عند الشاطبي – من أهم مسالك العلة، على الرغم من أنه - الشاطبي – لم يذكره مع تلكم المسالك الأربعة، ودليله هو ما كان يذكره بين الفينة والفينة عن أهمية الاستقراء.

والاستقراء: يحصل بتتبع نصوص الشريعة وأحكامها للوقوف على عللها؛ إذ بالوقوف على عدد من العلل المتماثلة في كونها ضابطاً لحكمة واحدة يمكن أن نجزم بأنها مقصودة للشارع.[2]

وبعد الإمام الشاطبي توقف الحديث عن موضوع المقاصد، أو كاد، وذلك لعدة قرون إلى أن جاء العصر الحديث، ليظهر علماء جدد كانت فكرة المقاصد تحتل جل اهتماماتهم، وليحيوا بذلك ما كان في طور النسيان، ويبعثوها من رميم الإهمال، وذلك على يد العلامة ابن عاشور ومن بعده علال الفاسي، ثم بدأ الموضوع يأخذ مرة أخرى مركز الصدارة، لا سيما في مغرب العالم الإسلامي.

وبعد هذه النقلة النوعية في إحياء نظرية المقاصد وضرورة العودة إليها كأساس في فهم طبيعة الأحكام الشرعية، وما تلقته دعوة ابن عاشور من قبول لدى السواد الأعظم من علماء الأمة اتجهت اهتمامات كثير من الباحثين إلى الوقوف عند المقاصد.

وقد أعدوا مرة أخرى الحديث عن المقاصد، وعن طرق الكشف عنها، ورائدهم في ذلك استقراء الشريعة والنظر في الأدلة الكلية والجزئية، " فلم يعتمد الناس في إثبات قصد الشارع في هذه القواعد على

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج273/2 وينظر: عبدالمجيد النجار مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة ص 38 - 41 بتصرف

[2] انظرالريسوني، نظرية المقاصد، ص115

دليل مخصوص، بل حصل لهم ذلك من الظواهر والعموميات، والمطلقات والمقيدات، والجزئيات الخاصة في أعيان مختلفة ووقائع مختلفة، في كل باب من أبواب الفقه، وكل نوع من أنواعه، حتى ألْفَوا أدلة الشريعة كلها دائرة على حفظ تلك القواعد، هذا مع ما ينضاف إلى ذلك من قرائن أحوال منقولة وغير منقولة.

والجدير ذكره أن ابن عاشور اقتصرفي كتابه على مقاصد التشريع المتعلقة بالمعاملات والآداب. ولم يتطرق إلى مقاصد العبادات و العقوبات، ومنها الحدود.[1]

وبعد...فهذا ما أردت تقديمه بشأن الحديث عن المقاصد في شريعتنا الغراء، ولم أرد استقصاء كل ما قيل فيها؛ فليست الدراسة بصدد الحديث عن المقاصد، إلا بمقدار ما يخدمنا في محور الدراسة، وهو أن المقاصد من أهم الاتجاهات التأويلية عند الحداثيين في موضوع قطع اليد، وكان لزاماً علينا معرفة المقاصد من كل الجهات حتى يتبين لنا، ونحن نقرأ للفكر الحداثي، مدى التباين الكبير في المقاصد بينهم وبين الأصوليين، فالزعم أن قراءتهم تتوافق مع المقاصد لا ينبغي أن تنطلي علينا، فنحن أعلم بالمقاصد منهم وأكثر درايةً.

---

[1] يقول: " وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب التي أرى أنها الجديرة بأن تُخصَّ باسم الشريعة، والتي هي مظهر ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مما هو مظهر عظمة الشريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع ."

**المبحث الثالث: هل قطع اليد من المقاصد أم الوسائل؟**

من المعلوم أن الأحكام الشرعية – عموما – تنقسم إلى تعبديةٍ ومعللة، فإذا كانت تعبدية فيجب العمل بها، لأنه سبحانه وتعالى أعلم بكيفية تحقيق مصالح الناس، لكن وجود هذه الأحكام بعللها – كما سبق – يدخل في إطار الاطمئنان، كما يتعلق بموضوع الاجتهاد في الحوادث والمستجدات، وملازمة العلة للحكم الشرعي.

وكان نصيب الحدود من هذا الكلام عينه، يعني في مسألة العقوبة في الحد، هل هي من المقاصد أم من الوسائل، بعد أن اتفقوا في التعزيرات التي أجروا فيها القياس، فذهب جمهور الفقهاء إلى أن العقوبات في الحدود والكفارات معللة المعاني، وبذا أجازوا فيها القياس، وذهب الحنفية إلى القول إنها تعبدية شأنها شأن العبادات، وعليه فلا قياس فيها.

وذهبت طائفة أخرى إلى التوسط بين الفريقين، فقالوا: إن العقوبات أصلها معلل، ومقاديرها ووسائلها تعبدية.

هذه هي آراء الفقهاء في المسألة، يوم لم يكن لإثارة المسألة أي ذكر، بل لا نجد في كتب التراث كلها مَن أجج مسألة الحدود وطلب الاستعاضة عنها بوسائل أخرى، تناسب – على حد زعمهم- عصرنا الذي نحياه.

والذي أراه– والله أعلم – أن ما ذهب إليه الحنفية هو الراجح وهو أن عقوبة الحد مسألة تعبدية غير قابلة للقياس؛ نظراً لأهمية الموضوع وخطورته وصلته المباشرة بحياة الناس – مادياً ومعنوياً-، ولذا فإن الحنفية لا يرون أن علياً رضي الله عنه قد قاس حد الشرب على القذف، بل يرون أن موجب الحد هو

إجماع الصحابة التالي له المستند على المصلحة، وهم وسائر الفقهاء لا يخرجون عن النص القرآني في نوع العقوبة ووسيلتها ومقاديرها، بل ويوجبون آلتها أحياناً كالسيف في القود.[1]

لقد تناول العلماء هذه المسألة عندما تحدثوا عن العقوبات أهي زواجر أم جوابر؟ والذي يظهر لنا جلياً من خلال الوقوف على كلام الفقهاء أن مقصد الزجر والردع هو المرجو من قبل الشارع في تشريعه للحدود، وذلك من خلال التوجه نحو الجاني بإنزال الألم البدني عليه، وفيه شفاء لصدر المجني عليه، وكذلك التوجه نحو المجتمع بحيث تكون – العقوبة – رادعة لكل من تسول له نفسه.

وهل هي من الجوابر، بحيث ترفع عنه العقوبة الأخروية؟ فجمهور العلماء أنها جوابر، وذهب الحنفية إلى أنها زواجر فحسب مع الاتفاق في ما بينهم على مقصد الزجر والردع. يقول ابن عاشور: " مقاصد العقوبات ثلاثة، تأديب الجاني، وزجر غيره، وإرضاء المجني عليه"[2] وقد أضاف إلى ذلك بعض المعاصرين مقاصد أخرى، مثل: حفظ المصالح الأساسية للإنسان، ودرء المفاسد، والرحمة بالمجرم وبالمجتمع بأن يُمنع عن الجريمة وعن تكرارها، وإقامة العدل بين الناس، وتطهير المجرم من الذنوب.[3]

---

[1] انظر السرميني، أنس، اتجاهات تأويل قطع يد السارق بين الفقه الإسلامي والنظر الحداثي، بحث منشور في: دار جامعة اينونو، ملاطيا/تركيا، ط2018/1، ص3

[2] مقاصد الشريعة، ص 207

[3] مقاصد العقوبات في الشريعة علي حماد عن السرميني، اتجاهات تأويل عقوبة قطع اليد ص3

**الفصل الثاني: تأويلات الحداثيين لحد السرقة﴿ التأويل المقاصدي﴾**

وذلك من خلال أربعة مباحث:

المبحث الأول: المقاصد عند الحداثيين، النص والمصلحة

المبحث الثاني: نظرتهم إلى تطبيق الأحكام عامةً وحد السرقة خاصةً، ومستندهم في ذلك

**الفصل الثالث: الرد عليهم من خلال:**

المبحث الأول: مقاصد الشريعة في حد السرقة ( مقارنة)

المبحث الرابع: حقيقة أعمال عمر بن الخطاب

**المبحث الأول: المقاصد عند الحداثيين، النص والمصلحة:**

من المعلوم أن العلم بمقاصد الشريعة ليس مقصوداً لذاته، وإنما يراد به حضوره واستثماره في فهم النصوص الشرعية وتوجيهها، وهنا المقصود بالنصوص النصوص الظنية الدلالة، لتكون المقاصد مُعِيناً للمجتهد في فهم النص واختيار المعنى المناسب على ضوء ذلك. ولذا كانت النصوص(قرآناً وسنةً) في مقدمة المجالات الاجتهادية التي تحتاج إلى النظر المقاصدي، يقول الريسوني: " ولعل أول مجال اجتهادي يتوقف على النظر المقاصدي ويستفيد منه هو مجال فهم النصوص وتفسيرها سواء كانت قرآنا أو سنة".[1]

وإذا كانت المقاصد هي محل اهتمامٍ ونظرٍ من قبل جمهور العلماء من خلال دورها في فهم النصوص، فإن فريقاً آخر لم يستسغ الأمر بل اكتفى بالنظر إلى ظاهر النصوص وما يعطيه من معنى، وهم الظاهرية.

هذان المنهجان وُجدا منذ العصور الأولى في الكتابة عن المقاصد في التراث الإسلامي.

وجاء الحداثيون ليسلكوا طريقاً آخر وينتهجوه بعيداً عن ذينك المنهجين المتقدمين [2].

إن الناظر في الموروث الحداثي سوف يهتدي إلى أنهم قد أولوا المقاصد عناية خاصة، واهتماماً بالغاً، لما يوسع لهم علم المقاصد من حرية الحركة، وأخذ نفَسٍ طويلٍ في التنقل بين تلك النصوص واختيار ما يناسبهم من فهم وتأويل، وحجتهم في ذلك أن الشارع جاء مراعياً للمقاصد من خلال عدة أدلة سنوردها لاحقاً.

ولأن الحداثيين قد وجدوا ضالتهم في علم المقاصد كبديل عن النصوص وما تفرضه من ضوابط فقد رأيناهم يطعنون في كل من وضع شروطاً وضوابط في التعامل مع النصوص، وانتقدوا أصول الفقه وعابوا

---

[1] الفكر المقاصدي ص92

[2] صحيح أننا لا نتحدث عن التاريخانيين، فهم خارج حدود الدراسة – لكننا ههنا لا نستطيع إغفال الدور الذي لعبوه في تبني المنهج المقاصدي دائما، وعلاقته بالنص.

على الأصوليين صنيعهم، ولذلك فإنهم يرفضون ما صنفه الإمام الشافعي من شروط ينبغي استحضارها في فهم النصوص ومراعاة الضوابط التي ستعكس إيجاباً على الفهم والتوجيه، ويندر أن تجد منهم من لم يتعرض للإمام الشافعي، بل بعضهم أفرده بكتاب مستقل، ناعتا ضوابطه بسجن العقل وتكبيله، ومنعه من الانطلاق بحرية تامة. لأجل هذا ولّوا وجوههم شطر المقاصد وغايتهم -كما يزعمون – " تخفيف حدِّ النظرية الصارمة لأصول الفقه؛ وذلك باستبدالها بمفهومٍ جديدٍ، وهي مقاصد الشريعة".[1]

وعندما كانت المقاصد هي العمدة في فهم النصوص - عند القوم- فإنهم جعلوا اعتبار المصلحة والمفسدة موكولاً إلى العقل، فالضابط في تقرير المصلحة هو العقل، حتى ولو اصطدم بالنص؟ يقول فهمي هويدي: " إذا حدث التعارض بين النصوص وبين أيٍّ من مصالح الناس المتغيرة، فلا محل لتطبيق الأولى، وتُغلّب المصلحة على النص في الثانية"[2] ويقصد بالأولى ما لم تتوفر شروط تطبيق النص.

ويذهب حسن حنفي إلى أبعد من هذا، فالمصلحة عنده هي الأساس في الفهم، والنص تابع لتلك المصلحة، والتي وضعوها هم، حيث يقول " ويقدم المصلحة على النص والإجماع عند التعارض؛ لأن إنكار الإجماع ممكن، وإنكار المصلحة مستحيل".[3]

أما مصادر التشريع الأخرى المتفق عليها؛ من سنةٍ وإجماعٍ وقياسٍ، فإنها - أيضا - نالت نصيبها من هجوم الحداثيين، فهي – المصادر – ليست صالحة لاعتمادها والبناء عليها، والمقاصد هي الوحيدة التي تتكفل بمعالجة الأوضاع الإنسانية اليوم.

ولأنه لا غنى لأي مجتهدٍ من العودة إلى تلك المصادر ومن ثم استنباط الأحكام منها فإن الحداثيين لا يطيقون المصادر المعتمدة عند المسلمين ولذا لابد من تنحيتها عند قراءة النص، وإفساح المجال للمقاصد لتقوم بدورها، فيقول أحدهم:" ضرورة التخلص من التعلق المرَضي بحرفية النصوص، ولا سيما النص

[1] أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، االمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1/1996، ص170 .
[2] هويدي، فهمي، التدين المنقوص، دار الشروق، بيروت ط1/1414هـ1994م، ص176
[3] حنفي، حسن، من النص إلى الواقع، دار الشروق، د.ط، د.ت، ص491

القرآني، وإيلاء مقاصد الشريعة المكانة المثلى في سن التشريعات الوضعية التي تتلاءم مع حاجات المجتمع الحديث، ويتعيّن تبعاً لذلك الإعراض عن النظرة الفقهية إلى الدين".[1]

يقول الجابري: "...فإذا انطلقنا من أن مقاصد الشريعة تؤول في نهاية التحليل إلى اعتبار المصلحة العامة أو النصوص الشرعية ذاتها إنما تهدف إلى رعايتها صارت المصلحة العامة هي المبدأ الذي يجب أن يسود على كل ما عداه:". ثم نراه يقوّل الشاطبي ما لم يقله وما لم يذهب إليه عندما نسب هذه الفكرة إليه قائلا:" وقد سار بفكرة الشاطبي هذه بعض من تأثروا به إلى حد القول إنه إذا تعارض نص شرعي مع المصلحة العامة عُمل بالمصلحة العامة؛ لأن النص إنما جاء أصلا من أجل رعايتها"[2]

ويذهب الجابري إلى أبعد من هذا عندما يرى أن العلة ليست موجبة للحكم، وأن قاعدة" الحكم يدور مع عليته وجوداً وعدماً " ليست سليمة، وأن المصلحة هي الحاكمة على النص.[3] وكانت الغاية من مثل هذا الكلام من وجهة نظره ونظر أضرابه هو القول إن فكرة النسخ ليست خاصة بالحكم الشرعي وانتهى أمرها، بل هي مستمرة، وهي موكولة إلى الأمة؛ لأن الأحكام ليست مطلقة بل نسبية خاضعة للظروف الزمانية والمكانية، والدليل على ذلك هو صنيع عمر بن الخطاب؟!.

وأخيراً فإن عماد قاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان عند هؤلاء هو المقاصد، وهي – المقاصد – دائمة التغير لا تثبت على حال، في تطور مستمر لأنها -كما يقول محمد سعيد العشماوي – " منهاج وطريق مستقبل، وكمال المنهج تطبيقه تطبيقاً سديداً دائماً يواكب ركب الحياة".[4]

وهكذا نرى ظاهرة التمجيد للمقاصد عندهم، فهو الملاذ الوحيد الذي يُمكِّن المجتهد الحداثي من نسخ ما فُقدت مصلحته، ويتخلص من سلطة النص ويصبح حرّاً في كيان التشريع الإسلامي، يعني أن علم

---

[1] الشرفي، عبدالمجيد، لَبِنات، دار الجنوب، تونس، ط1994، ص162

[2] الجابري، محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2015/5وجهة نظر ص55

[3] المصدر نفسه ص63

[4] انظر: العشماوي، محمد سعيد، جوهر الاسلام، مكتبة مدبولي الصغير، ط1416/4هـ1996م، ص23

الأصول – كأداة للاستنباط – سجنٌ للنصوص الشرعية، المرتهنة للواقع الاجتماعي والسياسي والزماني، بل ذهبوا إلى اتهام الفكر الديني بالارتباك بسبب سيطرة فكرة قداسة النص واعتباره متجاوزاً لواقعه، ولا حل إلا في التخلص من قداسته لصالح المصلحة والمقصد، كما فعل عمر بن الخطاب.[1]

**الرد:**

علمنا عند الحديث عن المقاصد وما يتعلق بها من ضوابط وشروط ومعرّفات ما لا نجده في الفكر الحداثي البتة، وبناء على هذا جاء فهمهم للمقاصد سطحيا للغاية، قلقا مضطرباً لا يستقر على برٍّ. فالصورة ليست واضحة وإنتاجهم لا يكاد يذكر ما خلا بعض الأمثلة التي تظهر عند تحريرها أنها أيضا ليست لصالحهم، ثم إن من أصولهم التي ينادون بها ليلاً نهاراً هي ما يسمى بالنص المفتوح، المفتوح على كل التفسيرات والقراءات والاستنباطات، إلى ما لا نهاية لها، فلماذا نلجأ إلى المقاصد؟ ثم ماهي ضوابط المقاصد عندهم؟ لا شيء، إلا بعض العبارات الغامضة والعمومية التي لا تسمن من المنهجية العلمية شيئا. إن أساس المشكلة في الفكر الحداثي هو اعتقاد التصادم الدائم بين النصوص الثابتة والمصالح المتغيرة، والنتيجة الطبيعية من وراء ذلك هو إلغاء تفعيل النصوص لصالح المقاصد التي تراعي المصلحة، وهذا اتضح من خلال كلام فهمي هويدي.

إن المنهجية التي انتهجها الحداثيون في نظرتهم إلى المقاصد مضطربة للغاية، ولبيان ذلك أقول:

إن القارئ لنظرية المقاصد عند الحداثيين لن يخرج بمعلومةٍ مفيدةٍ جديرة بأن يبنى عليها أي حكم، فنظرتهم تتسم بالغموض والعمومية وصعوبة في الاستنباط، ولا يوجد لهم كلام يُذكر في كثير من الأبواب، بخلاف الأصوليين الذين تشهد لهم إنجازاتهم المعرفية الكبيرة، في مختلف المجالات الفقهية، من عبادات ومعاملات وما يتعلق بالأسرة. وعندهم الأجوبة الشاملة لأغلب النوازل التي تعرض لهم، والسبب في هذا البونِ الواسعِ عند الفريقين هو سطحية التفكير المقاصدي عند الحداثيين، وعدم جديته، من خلال

[1] ينظر: الجابري، محمد عابد، الدين وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1996/1، ص12،

الانتقائية بين النصوص، وكثرة الخلاف بينهم فيما تناولوه، فمثلاً: من الكليات الخمس حفظ الدين، وهو أول المقاصد التي جاءت الشريعة وجاءت بالضوابط التي تحول دون تجاوزه والاعتداء عليه، "فإذا وُجد في الناس انتهاك لحرمة الدين واستهزاءٌ به، فإن النظرة المقاصدية تقتضي تفعيل كل الأحكام التي من شأنها حفظ الدين كحد الردة والتعزير وغيرها، لكن في النظرة المقاصدية الحداثية الأمر مختلف، فتُرفع الحرية في وجه التكاليف الشرعية وتُجعل مقصداً من مقاصد التشريع، مع أن التكليف والأمر والنهي يناقضانها في مفهومها الفلسفي والحداثي، فهذا الاستصنام المنهجي لمفهوم الحرية أربك الحداثيين في التعامل مع النصوص الشرعية الضابطة للحرية".[1]

وقس على ذلك بقية الحدود، كحد الزنا مثلا.

الأمر الثاني عدم النظر إلى التشريع الإسلامي نظرة كلية: بل توجهوا إلى الجزئيات ووقفوا عندها، وحاولوا أخذها إلى مختلف الاتجاهات، وكان هذا بداية الخطأ عندهم؛ فلا تعارض بين الكلي والجزئي، ولم تصبح الكليات كليات إلا بعد استقراءٍ للجزئيات، في انسجام تامٍ لا نستطيع الفصل بينهما. ولذلك فلا استغناء للجزئيات عن الكليات عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس، والمستقرئ لتفاصيل الشريعة الإسلامية يجد أنها فصّلت الكيفيات التي يحصل بها التعبد لله عز وجل، وحثت على الالتزام بها، ووصفتها بأنها حدود الله ومحارمه، وأوعدت المتهاون فيها بعذابٍ أليمٍ، ومع كل تلك التأكيدات لم تذكر الشريعة أنها جاءت بتلك التشريعات مراعاةً لظروف العصر ومكانه – كما يزعم الحداثيون – بل أكدت أن تلك التشريعات ملزمة للمكلف مادامت السموات والأرض. وكل هذه التشريعات التفصيلية – ومنها حد السرقة – هي بمجموعها منتظمة تحت قواعد كلية يتحصل بها مقصد الشارع، فهو يتحصل بمجموعها لا ببعضها، ولا يمكن للمكلف أن يُحصِّل مقصد الشارع دون أن يأتي

[1] الحضرمي، أحمد الطلبة، مركز سلف للبحوث والدراسات، مقاصد الشريعة دراسة نقدية للأغلاط والفجوات المعرفية عند التيارالحداثي، ﴿ موقع الكتروني﴾ ص 9

بهذه الجزئيات وفق النسق الشرعي والترتيب الإلهي الذي رُتِّبت فيه.[1] وهذا كله إبطالٌ لدعاوى الحداثيين وردٌ على قراءتهم غير المنضبطة.

## المبحث الثاني: نظرتهم إلى تطبيق الحدود عامةً وقطع اليد خاصةً

سبق القول إن الحديث – في دراستي هذه- عن الفريق الذي يؤمن بمبدأ الحدود، لكنه يرى ويدعو إلى التجدد فيها من خلال تأويلها، بمعنى أنها – الحدود – من الوسائل لا الغايات، وعليه فهم يرون أنفسهم في سعة من الأمر، طالما أن المقصد هو الغاية.

يدعو الحداثيون إلى إعادة بناء الفكر الإسلامي، يكون منطلقه مقدمات جديدة ومقاصد معاصرة، وبالتالي الدعوة إلى تأصيل الأصول، ويزعمون أنها طريقة الشاطبي وهي تقابل طريقة الشافعي المبنية على(استثمار الألفاظ)و(استنباط العلل) واعتماد القياس.

ومن هنا فلا بد من تأسيس معقولية الأحكام، تلك الأحكام الواردة في الكتاب والسنة.

وكي نؤسس لمعقولية الأحكام الشرعية فلا بد أن ننطلق من المقاصد وإلا فإننا لا نستطيع تطبيق الشريعة على المستجدات ولاعلى الظروف والأحوال المتباينة.

إن اعتماد مبدأ المقاصد يفتح الباب باستمرار أمام التجديد والاجتهاد لأن اعتبار المصالح يتطور بتطور المصالح وبتطور الأوضاع واختلاف الوضعيات.[2]

وكلما تأملنا في كلماتهم، وتعمقنا في الوصول إلى غاياتهم، نجد أنهم قد وصلوا إلى حد اليأس من مسألة صلاحية تطبيق الأحكام الشرعية في المجتمعات الإسلامية، يقول الجابري:" وإدراكاً من وعي الأمة الإسلامية، وأيضا من كثير من مفكري الإسلام، بأن تحقيق الحياة الفاضلة الإسلامية تحقيقاً كاملاً مطلقاً

---

[1] انظر: الحضرمي، مقاصد الشريعة – دراسة نقدية للأغلاط ص8

[2] انظر: الجابري، وجمة نظر ص58

لا يمكن أن يتم إلا في ظروف خارقة للعادة، وفي نهاية الرحلة البشرية على هذه الأرض، ربطت تطبيق الشريعة تطبيقاً كاملاً وتحقيق العدل تحقيقاً عاماً بمجيء(المهدي المنتظر) " ثم يقول:" ومنذ وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم إلى يومنا هذا، والنسبية هي الطابع الذي يطبع تطبيق الشريعة الإسلامية من طرف الخلفاء والحكام والفقهاء وغيرهم". وهكذا يعطي الجابري النسبة المئوية لتطبيق الأحكام ابتداء من عهد رسول الله الذي أخذ طابع التدرج " فلم تطبق كاملة في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لسبب بسيط يعرفه جميع من له معرفة بالسيرة النبوية، هو أن الشريعة لم تنزل دفعة واحدة ومرة واحدة وإنما استغرق نزول ما نزل منها وتقرير ما تقرر حياة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كلها من يوم بعثته إلى اللحظة التي لفظ فيها أنفاسه".[1] حتى إذا كان في عصر الخلفاء نزل إلى ثمانين أو تسعين بالمئة لنصل إلى النسبة الأدنى وهي عدم التطبيق أحيانا.

ويرى الجابري أن تطبيق الحدود يأتي تباعاً، أي يجب أن يُسبق بأشياء أخرى من مثل: مبدأ( الشورى) في الحياة السياسية، ومبدأ( كاد الفقر أن يكون كفرا) في الحياة الاجتماعية والاقتضادية، ومبدأ(هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ) في الحياة الفكرية، ومبدأ( الناس كأسنان المشط) في مختلف مرافق الحياة.ولذلك فإن عمر بن الخطاب أبطل إقامة حد السرقة عام الرمادة، وما ذاك إلا تقديم للمصلحه على النص، وكذلك منع المؤلفة قلوبهم من نصيبهم في القسمة.

ولا ندري مَن يطالب - من المسلمين - بتطبيق هذه الأحكام في الظروف الحالية، ومن قال إننا نجهل الواقع، أو أننا نجهل السياق الذي ينبغي توافره لأجل تطبيق هذه الأحكام، إلا إذا كانوا يقصدون تلك الجماعات التي تخرج بين الفينة والفينة، وتعلن عن إقامة إمارة إسلامية،ثم لا يرون من الإسلام إلا الرجم والجلد والقطع، ومن خلال تصوير تلك الحوادث ومن ثَمَّ نشره في وسائل التواصل الاجتماعي كي يراه العالم أجمع!! يقول محمد الحبش:" ومن المعلوم أن العقوبات البدنية بالشكل الذي تم تطبيقه في مراحل مختلفة من التاريخ الإسلامي أصبح اليوم متعارضاً مع النظم الحديثة في العقاب حيث تتم معاملة الخاطئين

[1] المصدر السابق، ص73

على أنهم أشخاص ذوي سلوك غير سوي يحتاجون للعلاج والتأهيل، وينظر إلى العقاب على أنه مرحلة تربية وإصلاح وليس عملية تشفٍ وانتقام".[1]

وعن إمكانية تحويل هذه العقوبات البدنية إلى عقوبات غير بدنية يقول" فهذه الحدود لا تشمل كل الجرائم المعروفة اليوم ومنها الاتجار بالمخدرات وإدمانها وتزوير العملات وتزوير الوثائق، والقرصنة الالكترونية والانقلاب على أمن الدولة والتهرّب من الضرائب والتهريب عبر الحدود وتسهيل الدعارة والقوادة، وهذه كلها أشكال من الجرائم لم ترد على الإطلاق في الحدود المنصوص عليها، وهكذا فإن الحديث عن تشريع ناظم لمواجهة الجرائم الحديثة يستدعي بكل تأكيد أن يكون لدينا القدرة على الاجتهاد في مواجهة ذلك. هم يقللون من حالات تطبيق هذه الحدود حتى كانت في حكم العدم أو قريباً منه، يقول الحبش: " لقد عمد الفقهاء إلى عدة أساليب لوقف هذه العقوبات، منها: تأويل النص وفق القواعد الأصولية، والتشدد في شروط إقامة الحد، ثم يشرح معنى الكلام فيقول عن تأويل النصوص:" وذلك عبر قاعدة تقييد المطلق وتخصيص العام وتأويل الظاهر "[2]

ثم يقترح شكل الحد ووصفه قائلا:" فالذي نميل إليه أن المؤسسة التشريعية الإسلامية يمكنها أن تلتزم هذه العقوبات أو تتخير ما تراه رادعاً وزاجراً من العقوبات الأخرى، وهذا هو منهج السلف الصالح فقد ذهب الفقهاء منذ عصر الإسلام الأول إلى فرض شروط قاسية على القضاء قبل إقامة أي من الحدود، فحد الزنا على سبيل المثال واشتراط أربعة شهود عدول يشهدون أنهم رأوا الفاحشة بالتفصيل يكاد يكون شرطا متعذرا...وفي السرقة أيضا فإن حد القطع، المنصوص عليه في القرآن الكريم، تعرض لجهد كبير من علماء السنن لتأويله بما يحقق غاية الشرع وهدفه، وقد وضع العلماء ثلاثة عشر شرطاً صارما لتطبيق الحد".[3]

---

[1] الحبش، محمد، العقوبات الجسدية، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، ط2015/1، ص112.
[2] الحبش، ص117.
[3] المصدر النفسه ص118

ثم يبدي رأيه في وسائل هذه العقوبات " وأيضا فإن العقوبة بالجلد والقطع والقصاص في الجراح كلها آليات لمعاقبة الجاني، وهي ليست مراده لذاتها وإنما يراد منها تحقيق الهدف المنشود وهو القضاء على الجريمة وتحقيق الأمن وذلك يتحقق بكل سبيل ممكن. وكما يقول الشيخ عبد الله العلايلي فإن" العقوبات ليست مقصودة بأعيانها بل بغاياتها." ويخلص إلى القول بأن دائرة التجديد في الحدود تشتمل على أمرين اثنين:

الأول: الاجتهاد في تجريم الأشكال الجديدة من الجرائم التي لم يرد فيها نص، وتقرير عقوبات رادعة عليها.الثاني: الاجتهاد في تقرير شكل العقوبة المناسبة للجرائم المنصوص عليها، خاصة عندما تتفاوت المسؤولية الحقوقية للجاني، باختلاف الظروف والأحوال والأزمان، ويستأنس في تقرير ذلك كله بالفقه الإسلامي والتجارب الحقوقية للأمم".[1]

ويبقى على توقير النص القرآني " وأما رفع الصفة الجرمية عن أي من الجرائم المنصوص عليها شرعاً فهو أمر غير وارد على الإطلاق، وهو مصادمة صريحة للنص القرآني"[2] يعني يرفض تسمية الزنا باعتباره لوناً من الحرية.

وأخيراً يؤكد رأيه في الحدود الشرعية وإمكانية استبدالها بعقوبات غير بدنية، " وكلها من وجهة نظرنا قابلة للتطوير والتفصيل والتحول إلى العقوبة الرادعة المناسبة التي تحمل هدفا إصلاحيا، وذلك وفق المبدأ الذي قرره الإمام ابن القيم: لا ينكر تغير الأحكام بتغير الأزمان"[3]

ولعل حد السرقة كان له النصيب الأكبر من كتابات الحداثيين، الذين يرون وينادون بضرورة الاستعاضة عنه بعقوبات أخرى ليس من بينها البتر، ومستندهم هو تغير الزمان، وبذا تغير الأحكام

---

[1] المصدر نفسه، ص119
[2] الحبش، العقوبات الجسدية، ص121
[3] المصدر نفسه. ص122

والأدوات والوسائل، وبما أن العقوبة هي وسيلة لا غاية، فينبغي استبدالها بوسيلة أخرى تناسب عصرنا، بعد أن كان البتر يناسب عصر الرسالة.

ومن خلال المطالعة في هذا الباب نرى الجابري من أوائل الحداثيين الذين وقفوا عند هذه المسألة -حد السرقة-.

يرى الجابري أن اعتماد الطريقة الأولى – طريقة الشافعي- حيث استثمار النص والتعليل والقياس هو الذي يجعلنا نرى أنه لا بديل عن قطع اليد، وأنه لا مناص من التزام الطريقة الثانية واعتمادها- الطريقة المقاصدية- كي تتوسع أمامنا الآفاق ويتجدد الفقه مع الزمن. ولبيان ذلك وتوضيحه يقول – عن قطع اليد: " الطريقة الأولى التي تعتمد القياس والتعليل واستثمار الألفاظ عاجزة تماماً عن بناء معقولية هذا الحكم بمنهجيتها الخاصة، ولذلك فلا سبيل أمامها إلا القول بأن تحريم السرقة روعي فيه اعتبار المصلحة(حفظ الأموال) فهي إذن تلجأ إلى المصلحة والمقاصد لتجعل منها ( علة الحكم) ولكن بما أنها تصرف كل همها إلى العثور على( العلة) فهي تقف عند هذا الحد: حفظ الأموال ضرورة من ضرورات الحياة الاجتماعية البشرية، وإذن فتحريم السرقة تفرضه المصلحة، وهو معلل بها،...ولكن إذا سأل سائل: لماذا جاء حد السرقة بـ(قطع يد السارق) وليس بسجنه أو جلده؟ فإن أصحاب هذه الطريقة، طريقة القياس والتعليل لا يجدون جواباً، وإذا حاولوا تاهوا في افتراضات قد تجر إلى تخرصات، وإلى إلغاء المعقولية تماماً. من ذلك مثلا أن(قطع اليد) يمكن أن يعلل – على سبيل الفرض فقط – بأن السرقة قد تمت بها، فوجب قطعها. وبما أن هذه الطريقة تعتمد القياس فمن الممكن أن يعترض معترض تحكمه آلية القياس بالقول مثلاً: ولماذا لا يكون حد الزاني بقطع العضو الذي يتم به، أو على الأقل باللجوء إلى الإخصاء- قياساً- على حد السارق؟وهكذا يدخل صاحب القياس في عالم الافتراضات والتخرصات ويبتعد أكثر فأكثر عن المعقولية، معقولية الأحكام الشرعية". إذن التزام هذه الطريقة – عند الجابري - يوقع صاحب الافتراضات في متاهات لا يستطيع الخروج منها؟ وحتى نخرج من كل هذه الافتراضات فعلينا التزام الطريقة الثانية، طريقة النظر المقاصدي، حيث يقول" وأما الطريقة الثانية فهي لا تقع في مثل هذه المتاهات، وذلك لأنها تنطلق من المقاصد أساساً، أي من أن الحكم لا بد أن يكون مبرراً ومعقولاً وسط وضعيةٍ ما.

وهكذا فإذا تحررنا من سلطة القياس والانشداد إلى الألفاظ وانصرفنا باهتمامنا، بدلاً من ذلك، إلى البحث عن(أسباب النزول)، وهي هنا الوضعية الاجتماعية التي اقتضت نوعا ما من المصلحة وطريقة معينة في مراعاتها، فإننا سنجد أن(قطع يد السارق) تدبير مبرر ومعقول داخل تلك الوضعية. وهكذا فالبرجوع إلى زمن البعثة المحمدية والنظر إلى الأحكام الشرعية في إطار الوضعية التي كانت قائمة يومئذ سنهتدي إلى المعطيات التالية:

أولا: أن قطع يد السارق كان معمولاً به قبل الإسلام في جزيزة العرب.

ثانيا: أنه في مجتمع بدوي ينتقل أهله بخيامهم وإبلهم من مكان إلى آخر طلبا للكلأ، لم يكن من الممكن عقاب السارق بالسجن، إذ لا سجن ولا جدران ولا سلطة تحرس المسجون وتمده بالضروري من المأكل والملبس...الخ، وإذن فالسبيل الوحيد هو العقاب البدني. وبما أن انتشار السرقة في مثل هذا المجتمع سيؤدي حتماً إلى تقويض كيانه، إذ لا حدود ولا أسوار ولا خزائن...فلقد كان من الضروري جعل العقاب البدني يلبي هدفين، تعطيل إمكانية تكرار السرقة إلى ما لا نهاية، ووضع علامة على السارق حتى يُعرف ويحتاط الناس منه. ولا شك أن قطع اليد يلبي هذين الهدفين معاً، وإذن فقطع يد السارق تدبير معقول تماماً في مجتمع بدوي صحراوي يعيش أهله على الحل والترحال". ولا يخفي بعضهم من صعوبة تحقيق شروط حد السرقة فهي أقرب إلى الاستحالة، كما يقول الدكتور محمد حبش " ويمكننا القول دون أدنى تردد أن هذه الشروط تكاد تكون مستحيلة أو أقرب إلى المستحيل"[1]

لو كان مستندهم في إنكار الحكم الشرعي هو عدم توفر شروط الإقامة، لكان الأمر هيناً، لا يحتاج إلى إثارة ربما، لكن القضية هي قضية المنهج، ذاك المنهج الذي جعل من معاداة هذه الأحكام، ومنها الحدود، هدفاً رئيساً أمامهم، ثم بدأوا بلوي أعناق النصوص، تارة بحجة المقاصد، وأخرى عن طريق اللغة، لكن المقاصد لَفِظتهم، وكذلك اللغة أنكرتهم.

---

[1] الحبش، العقوبات الجسدية ص 62.

وأما عن الروايات التي وردت في كتب السنة وتفيد أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قطع يد سارق رداء صفوان وقطع يد امرأة مخزومية كانت تستعير المتاع وتجحده، فهذه الروايات – كما يقول الحبش- وإن قويت سنداً، ولكنها هالكة متناً، ولا يتصور أن نبي الرحمة يقطع يد إنسان من أجل رداء، خاصة أن صفوان بن أمية جعل يقول: يا رسول الله قد عفوت عنه، ولا أرضى أن تقطع يده من أجل ردائي، وأن الرسول الكريم أصر على القطع على الرغم من ذلك كله.[1]

ثم إن آلية إقامة حد السرقة، وهو قطع اليد لم يعد مناسباً اليوم، في عصرنا الذي نعيشه، فمنظر المقطوع يده وهو يمشي بين الناس يثير فيه مشاعر نفسية كبيرة ملؤها الكره لموضوع الحدود، والحقد على الذين تولوا تلك العملية، من حكمٍ وتنفيذٍ للحكم. وإذا أردنا أن نجمل ما قالوه في حد السرقة فنقول:

- إنهم يرون أن القطع كان معمولاً في الجاهلية وأبقاهم الشرع على هذا ؛ نظراً للظروف البيئية التي تفتقد إلى وسائل أخرى غير البتر، وهو السجن هنا.

- وإن المصلحة اليوم تقتضي الاستعاضة عن هذه الآلية إلى آليةٍ أخرى، وهو عين المقصد الذي يهدف في النهاية إلى إصلاح الجاني، وحينئذٍ فنحن في سعةٍ من أمرنا في تطبيق حد السرقة، بما يتناسب والعصر الذي نحياه، وما النص إلا خادماً للواقع.

- وإن عصرنا الذي نعيشه لا يناسبه وجود أفرادٍ مبتوري الأيادي، وربما انعكس سلباً على صورة الشرع وسمعته.

إذن قطع يد السارق كحكمٍ شرعي لا ينكره الحداثيون، لكن الوسيلة يجب أن تختلف طالما وقفنا على العلة والمقصد، فضلا عن تأييد ذلك باللغة.

[1] انظر: المصدر السابق.

## الفصل الثالث: الردّعليهم:

بعدما وقفنا على معنى المقاصد ومكانتها في التشريع الإسلامي، ومدى أهميتها ومرونتها في الأحكام الاجتهادية، والضوابط التي ينبغي استحضارها في سبيل إصدار حكم ما من خلال منهجٍ مقاصدي، ثم ذهبنا إلى تلك المقاصد عند الحداثيين، ورأينا القصور في الفهم عندهم، والغموض والإرباك والاضطراب في منهجهم، وكيف أنهم كانوا يفتقدون للضوابط العلمية، والأسس المتينة، بل كان أسلوباً سطحياً انتقائياً، لا يلتزم بمنهجٍ معينٍ، وبعد أن وقفنا على المقاصد الشرعية السامية من وراء عقوبة قطع اليد لمن ثبتت عليه جريمة السرقة، من تحقيقٍ للعدالة، وإشاعةٍ للأمن والأمان في المجتمع الإسلامي عامةً، وذلك بإيقاع الألم بالجاني، وزجرٍ لغيره ممن تسول له نفسه، وشفاءٍ لصدر المجني عليه، ممن انتهكت حرمة بيته وأُخذ ماله الذي تعب وكد في سبيل تحصيله، ثم ما قاله الحداثيون من ضرورة النظر في وسيلة العقاب، لكن ليس من بينها البتر...بقي علينا الآن الرد عليهم في هذه الجزئية، وهي: هل ما قالوه هو معتبرٌ وقائمٌ على أسسٍ متينة؟ وهل الذهاب معهم في مسألة استبدال البتر بوسيلةٍ أخرى يعطينا المقصد الشرعي عينه في البتر؟ هذا ما ساتناوله بالرد:

### المبحث الأول: مقاصد الشريعة في حد السرقة( مقارنة)

لا يمكن الحديث عن مقاصد العقوبات في الشريعة الإسلامية بمعزلٍ عن أهداف الرسالة المحمدية وشموليتها وخلودها، فالإسلام جاء هادفاً بناء مجتمعٍ فاضلٍ تبرز فيه الأخلاق الحميدة وتختفي فيه الأخلاق السيئة. ولن تختفي السيئات من الأخلاق ما لم يكن ثمة زواجر تزجر الناس وتردعهم

إن العقاب أداةٌ اجتماعية مهمتها مساعدة الأفراد والمجتمعات الإسلامية على تحقيق أهداف الرسالة الخالدة ومقاصدها، لذا فالعقاب في الشريعة الإسلامية غير مقصود لذاته، وليس الهدف منه إنزال الألم بالجاني لمجرد الألم، يقول سبحانه﴿ ما يفعلُ اللهُ بِعَذابكِم إنْ شَكرْتُم وآمنتم﴾[النساء:147]، وإنما له أهداف متعددة.

فمن أهداف العقوبة في الشريعة: تحقيق العدالة؛ فالهدف من عقوبات الحدود، والقصاص، هو أن الله سبحانه وتعالى هو الذي جرَّم تلك الأفعال، وشرَّع لها عقوبات معينة ومحدَّدة، لا يجوز لأحد حاكماً أو محكوماً أن يغيرها أو يُعدِّل فيها، فإذا ما تحقَّقت الشروط الشرعية المعتبرة في التجريم وجب تنفيذ العقوبة على الشريف والوضيع. إن مبدأ تحقيق العدالة من المبادىء الإسلامية الأساسية، ويظهر ذلك بوضوح وجلاء في تشريع العقاب في الدنيا والعقاب والثواب في الآخرة يقول تعالى:
﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾[الزلزلة/7 و8]، فالعقاب في الدنيا مكفِّر ومطهِّر من الذنوب، ويحقق العدالة ويعطي لكل ذي حق حقه، لكن قد يفلت الإنسان من العقاب الدنيوي لسبب من الأسباب، وهذا الإفلات لن يعفيه من العقاب في الآخرة، لأن العدالة الإلهية ستكون له بالمرصاد، يقول عزَّ من قائل: ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا وَمَا عَمِلَتْ مِنْ سُوءٍ تَوَدُّ لَوْ أَنَّ بَيْنَهَا وَبَيْنَهُ أَمَدًا بَعِيدًا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَءُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [آل عمران30]

إذن، تشريع العقاب في الدنيا والآخرة وتحديد عقوبة كل جريمة، من طرف الشريعة، والمساواة في تنفيذها وتطبيقها، يحقق العدالة بوصفها قيمةً منشودة لذاتها.

ومن أوجه العدالة، في عقوبات الحدود والقصاص والتعازير، أن العقوبة تتناسب مع الجريمة تناسباً تامَّاً، فلم يشرِّع سبحانه وتعالى ـ كما يقول ابن قيِّم الجوزية ـ في الكذب قطع اللسان ولا القتل، ولا في الزنا الخصاء، ولا في السَّرقة إعدام النفس، وإنما شرَّع لهم في ذلك ما هو موجب أسمائه وصفاته من حكمته ورحمته ولطفه وإحسانه وعدله... ومن المعلوم أن النظرة المحرمة لا يصلح إلحاقها في العقوبة بعقوبة مرتكب الفاحشة، ولا الخدشة بالعود بالضربة بالسيف... فلما تفاوتت مراتب الجنايات، لم يكن بد من تفاوت مراتب العقوبات، وكان من المعلوم أن الناس لو وكِّلوا إلى عقولهم في معرفة ذلك وترتيب كل عقوبة على ما يناسبها من الجناية جنساً ووصفاً وقدراً، لذهبت بهم الآراء كل مذهب، وتشعَّبت بهم الطرق كل مشعب، ولَعَظُم اختلافهم واشتدَّ الخطب، فكفاهم أرحم الراحمين وأحكم الحاكمين، مؤونة

ذلك، وأزال عنهم كلفته، وتولَّى بحكمته وعلمه ورحمته، تقديرَه نوعاً وقدراً، ورتَّب على كل جناية ما يناسبها من العقوبة ويليق بها من النكال..."[1]

ومن الأهداف: تحقيق المنفعة أو المصلحة: اتَّفق فقهاء الشَّريعة، في الماضي والحاضر، على أنَّ الأحكام معلَّلة بجلب المصالح ودرء المفاسد، وهذا ما صرَّح به الفقيه عز الدين عبد السلام في قواعده، مؤكداً «أنَّها ـ أي أحكام الشريعة ـ معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد». كما تبعه في ذلك الشاطبي الذي أكَّد أنَّ «وضع الشَّرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً" كما تقدم.

ومن أقوال العلماء المعبِّرة عن هذه القاعدة قولهم: "الشريعة نفع ودفع"، "الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد"، و "هي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها"، "حيثما كانت المصلحة فثم شرع الله، وحيثما كان شرع الله فثم مصلحة"[2]

فتشريع العقاب إذن، مبني على أهداف وغايات سامية، وهي إصلاح الإنسان﴿ فرداً ومجتمعاً﴾، وهدايته إلى الطريق المستقيم، المفضي به إلى سعادته في الدَّارين.

والخلاصة: إن العقوبات الشَّرعية، سواء نُصَّ عليها أم تُرِكَت لأولي الأمر للنَّص عليها، إنما شُرِّعت لخدمة مقاصد الشريعة العامة والخاصة في الخلق والاستخلاف.

**وبعد هذه الفكرة العامة لنعد إلى حد السرقة فأقول:**

إن المجتمع المسلم يوفر لأهل دار الإسلام - على اختلاف عقائدهم- ما يدفع خاطر السرقة عن كل نفس سوية... إنه يوفر لهم ضمانات العيش والكفاية. وضمانات التربية والتقويم. وضمانات العدالة في التوزيع. وفي الوقت ذاته يجعل كل ملكية فردية فيه تنبت من حلال ؛ ويجعل الملكية الفردية وظيفة

---

[1] ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، بيروت: دار الكتب العلمية، ط1، 1991م، ص 73 و74 ص74،73.

[2] الريسوني، أحمد، ، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مجلة التجديد، عدد 182 ـ 23 يونيو 2001م، ص 17.

اجتماعية تنفع المجتمع ولا تؤذيه، فلا يحمل الإسلام السيف لمحاربة الملكية الفردية كما فعلت الشيوعية، ومن أجل هذا شدد في عقوبة السرقة، والاعتداء على الملكية الفردية، والاعتداء على أمن الجماعة، مع الأخذ بعين الاعتبار مسألة الشبهات وجعلها درءًا لإقامة الحد، مع توفر كل الضمانات للمتهم كي لا يبقى مجال للشبهة والشك عند تطبيق الحد.

إن المتأمل في عقوبة قطع اليد سوف يهتدي إلى أنها من الزواجر بحيث يتضمن إصلاحاً غير مباشر للمجتمع كله، لكن الفقهاء لم يصدر عنهم ما يشير إلى استعدادهم للنظر في العقوبة وآليتها، لأن مستندهم كان القرآن الكريم والسنة النبوية – وهي ترجمة عملية للقرآن الكريم ههنا- وكذلك إجماع العلماء بحيث لم يجدوا مبرراً لإعادة النظر في تلك العقوبة والوقوف عندها كثيراً. ثم بحثوا – بعد ذلك – عن مقصد العقوبة، لا لكي يحكّموا المقاصد عليها أو ليعيدوا النظر فيها، بل لقضايا معرفية كلية- كما نبه الشاطبي في مقدماته- أو للترجيح بين الفهوم المتعددة، أو ليقيسوا أحكامها على القضايا والجرائم التي لم ترد فيها النصوص، فيختاروا لها من العقوبات ما يحقق المقصد الذي اختير لأقرب الجنايات إليها.

وإذا نظرنا إلى عملية قطع يد السارق بعين المقاصد سنجد أنها تتضمن عدة جوانب إيجابية مهمة في حياة الأفراد والمجتمعات، فالسارق حين يفكر في السرقة إنما يروم زيادة الكسب وتكثير المال، وهو لا يجد حرجاً في موضوع الحرام، وهو يهدف إلى إظهار نفسه بغناه، أو ليرتاح من الكد والعمل، ولذا جاءت العقوبة مناسبةً للجرم، فقطع اليد أو الرجل يؤدي إلى نقص الكسب؛ لأنها أداة العمل، وبالتالي نقص الثراء، وهو يؤدي إلى نقص القدرة على الإنفاق والظهور، ويدعو إلى شدة العمل والتخوف الشديد من المستقبل " فالشريعة الإسلامية بتقريرها عقوبة القطع دفعت العوامل النفسية التي تدعو لارتكاب الجريمة بعوامل نفسية مضادة تصرف عن جريمة السرقة، فإذا تغلبت العوامل النفسية الداعية وارتكب الإنسان الجريمة مرةً كان في العقوبة والمرارة التي تصيبه منها ما يغلب العوامل النفسية الصارفة فلا يعود للجريمة مرةً ثانيةً".[1]

[1] عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي، مقارناً بالقانون الوضعي بيروت، مؤسسة الرسالة، ط13، 1994م، ج1، ص 609

ولذا هدفت الشريعة من حد السرقة إلى مراعاة مصلحة الفرد والجماعة.

**ومن أهم هذه المقاصد:**

حفظ الدين: فالسارق قد عرض نفسه- حين سرق- للفساد، وفارقته صفة الإيمان، لقوله عليه الصلاة والسلام: "...ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمنٌ.

حفظ المال: فالمال عماد الحياة، وفواته فوات لأعظم مصالح الناس، لذا كان الحد لأجل حفظه.

تأديب السارق وردعه: يقول ابن القيم: " فعوقب السارق بقطع اليد قصاً لجناحه، وتسهيلاً لأخذه إن عاود السرقة، فإذا فعل به هذا في أول مرة بقي مقصوص أحد الجناحين ضعيفاً في العَدْوِ، ثم يقطع في الثانية رجله، فيزداد ضعفاً في عدوه، فلا يفوت الطالب، ثم تقطع يده الأخرى في الثالثة، ورجله الأخرى في الرابعة، فيبقى لحماً على وضمٍ، فيستريح ويريح".[1]

ردع ضعاف النفوس: إن منظر السارق وهو مقطوع اليد يقلل من عدد السارقين، ممن يروم ارتكاب هذه الجريمة، وفي ذلك تفويت مصلحة المال التي يتوسل بها إلى مصالح الدنيا والدين

تحقيق العدالة الاجتماعية: إن في عقوبة القطع مقصدا كبيرا لحياة آمنة لا يخشى الناس على أموالهم.

إذن أساس عقوبة قطع اليد هو دراسة نفسية الإنسان وعقليته﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ ۖ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[ ق: 16]، و ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[الملك: 14] فهي إذن العقوبة الملائمة للفرد وللجماعة؛ فهي التي تحدّ من ظاهرة السرقة، وكذلك الجرائم التي يكون دافعها وسببها النظر في أموال الناس، ومحاولة التعدي عليها.

---

[1] ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين، جـ82/2.

وإذا عدنا إلى الواقع، والذي هو المنطلق والمنتهى في ردّي، فسوف نقف على حقائق مذهلة، كلها تؤكد حكمة التشريع الرباني، وقصور التصور البشري من وضع القوانين، فالسر في نجاح عقوبة السرقة في شريعتنا الغراء قديماً هو السر الذي جعلها تنجح نجاحاً كبيراً في بلدٍ مثل الحجاز اليوم؛ فقبل تطبيق الحدود الشرعية قبل مائتي سنة في تلك المنطقة كانت من أسوأ بلاد العالم من حيث الفوضى وإشاعة الخوف بين الناس، على أنفسهم وأولادهم وأموالهم، ليلاً ونهاراً، ولم يكن ليسلم منهم الذين كانوا يلبون نداء الله في حج بيته المعظم من كل فجٍّ عميق، وكان معظم الناس لصوصاً وقطاع طرقٍ، فلما شاء الله سبحانه وهيئ أسباب تطبيق الحدود، ومنه قطع أيادي اللصوص، أصبحت بفضل الله من خير بلاد العالم أمناً وأماناً، يأمن الناس – مسافرين ومقيمين – على حياتهم وأموالهم.[1]

هذا الذي تقدم لم يعجب الحداثيين، ولم يقنعهم، بحجة قسوتها من جهة، ولعدم تناسبها لعصرنا الذي نحياه من جهة أخرى.

ولقد رأينا كيف أن العقوبة التي اقترحوها – الحبس مثلا – لم تثمر عن إيجابياتٍ، ولم تمنع السرقات أبداً، لماذا؟ "لأن عقوبة الحبس لا تخلق في نفس السارق العوامل النفسية التي تصرفه عن تلك الجريمة ؛ لأن عقوبة الحبس لا تحول بين السارق وبين الكسب إلا مدة الحبس، وما حاجته إلى الكسب في المحبس وهو موفر الطلبات مكفي الحاجات".[2]

إن العصر الذي نحياه لا يلزم غض النظر عن طبائع الناس، وتجارب الأمم. إن الدعوة إلى استبدال القطع بالحبس لم تقم على أساس متين من العلم والتجربة، ولا تتفق مع منطق العقول ولا طبائع الأشياء.

ولا ننس أن كثيرين ممن سبق لهم أن سرقوا عادوا مرات ومرات لامتهانها، لأنها لا تكلفهم إلا المكوث لبعض الوقت في السجن، وربما تعلّم من بقية السارقين - في محبسه - فنونا أخرى وحيلاً شتى في طريقة نهب أموال الناس واغتصابها، والواقع يشهد، والأرقام تتحدث.

---

[1] انظر: عبدالقادر عودة، التشريع الجنائي، ص652.

[2] التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، ص653

وأما جرائم القتل التي تنتج غالباً من وراء محاولة السرقة فكثيرة جداً، وفي أرقى دول العالم، وذلك عندما يظن السارق أن أمره قد كُشف، وأن محاولته باءت بالفشل، فيسعى بكل وحشيةٍ الإجهاز على صاحب المال، وتركه يسبح في دمه إلى أن يشاء الله سبحانه ويراه أحدهم بعد ساعات أو أيام ليجد جثته. كل هذه الحقائق ماثلة أمامنا، ونراها ونسمع بها بين الحين والآخر، ومع ذلك...فإن الحداثيين – الرحماء – لا يتحملون منظر إنسانٍ مقطوع اليد، يمشي في الشارع بين الناس؟

فالقصة أننا نحتاج إلى ضمائر حية موصولة بعقل نزيه ورؤيةٍ واقعيةٍ، لا يحمل معتقدات مسبقة ضد كل ما هو من عند الله سبحانه وتعالى.

وأما الزعم أن عقوبة القطع كانت تناسب عصرهم حيث الترحال في الصحارى... فزعم يكذبه التاريخ وتكذبه سيرة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم؛ فقصة أسرى بدر دليل على وجود أماكن خاصة للمتهمين والجناة، وذلك بعد ولادة الدولة الإسلامية، وحاضرتها المدينة المنورة، ثم تطور الأمر إلى وجود سجونٍ رسميةٍ في عصر الخلافة وما تلاها.

.ثم جعل الله حد السرقة قطع اليد لتناول المال، ولم يجعل حد الزنى قطع الذكر مع مواقعة الفاحشة به لثلاثة معان:

أحدها: أن للسارق مثل يده التي قطعت فإن انزجر بها اعتاض بالثانية، وليس للزاني مثل ذَكَره إذا قُطع، فلم يعتض بغيره لو انزجر بقطعه.

الثاني: أن الحد زجر للمحدود وغيره، وقطع اليد في السرقة ظاهر وقطع الذَّكَر في الزنى باطن.

الثالث: أن قطع الذكر فيه إبطال للنسل، وليس في قطع اليد إبطاله، والله أعلم.[1]

**المبحث الثاني: أعمال عمر رضي الله عنه**

---

[1] الجامع لأحكام القرآن، جـ175/6.

لعل نصيب الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كان الأوفر حظاً وذكراً عند الحداثيين وهم يتحدثون عن قاعدة "الأحكام تتغيَّر بتغيُّر الزمان" باعتبار المصالح في كل زمن.

–والحق أن الأمر لم يكن كما أرادوه ؛ فعمر رضي الله عنه لم يبطل الأحكام الشرعية، ولم يدّعِ عدم مواءمتها للظرف الذي عاشه، حاشا وكلا، بل كان فقيهاً في نظرية المقاصد والمصالح، راعى هذا الأمر وبنى عليه أحكامًا في عدة قضايا بغير ما حكمتْ به الشريعة، مما يُبيّن أن مراعاة المقاصد والمصالح في كل زمان هو روح الشريعة ومقصد الدين من أحكامه الشاملة، لكن هذا لم يعجب الفكر الحداثي، بل استنتجوا من تلك الأعمال قواعد ثم بنوا عليها أحكاماً، منها أن النص إذا تعارض مع المصلحة، قُدمت المصلحة، وهذا هو عمل الخليفة!!، يقول نصر حامد: "ونرجع إلى مواقف عمر بن الخطاب من نصِّ المؤلَّفة قلوبهم؛ فلو تعامل مع النص تعاملًا حرفيًّا، ولو لم يَستطع أن يضعه في سياقه، لما استطاع أن يكشف علَّته التي إذا انتفَت انتفى الحكم، والذي هو هنا إعطاء المؤلَّفة قلوبهم نصيبهم من الصدقات، مُقررًا لهم بالنص؛ إذًا عمر بن الخطاب لم يتعامل مع النصِّ كسُلطة دائمة عندما وضعه في سياقه"[1]

ولنعد الآن إلى أعماله رضي الله عنه لنرى مدى ضعف القراءة الحداثية لتلك الحوادث:

أولاً: حدُّ السرقة: فكما أسلفنا هو حد من الحدود الشرعية التي ينبغي على الحاكم أن يطبقها على الناس إذا ثبت ذلك، وبعد توافر الشروط -كما سبق_ إلا أنَّ الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يُقِم هذا الحدَّ على غلمان لحاطب بن أبي بلتعة، حينما سرَقوا ناقة رجل فانتحَروها، فهنا ذهب الحداثيون إلى أن العمل هذا – إقامة الحد –يندرج في مقاصدية الأحكام؛ و ذلك بناءً على أنَّ حد السرقة جاء في سياق اجتماعي واقتصادي خاصٍّ، ومتى ما تغير هذا السياق يجب تغْيير الحكم وفق المعطيات والمصالح

[1] مفهوم النص، نصر أبو زيد ص104

الجديدة فـ "عقوبة قطْع يدِ السارق مثلها مثل أي عقوبة أخرى ليس مقصودًا لذاته، ولا حرج ألبتَّة في التخلِّي عنه واستبداله بعقوبات أخرى تتماشى مع الأوضاع التي تعيشها المجتمعات الإسلامية الحديثة".[1]

ثانيًا: منْع المؤلفة قلوبهم من الزكاة:

المؤلفة قلوبُهم فريقٌ من الناس ممَّن يُعطَون من الزكاة في الإسلام؛ وذلك إما لاتِّقاء شرِّهم، أو رجاء إسلامهم، أو الثبات على الإسلام، ولكنَّ عُمر رضي الله عنه منع ذلك في خلافة أبي بكر رضي الله عنه، فاشتكى﴿ عُيينة بن حصن والأقرع بن حابس﴾ فعلَّل عمر رضي الله عنه بقوله: "إنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يتألفكما والإسلام يومئذٍ ذليل، وإنَّ الله قد أعز الإسلام، فاذهَبا فاجهَدا جهدكما".[2]

فرأى الحداثيون أن ذلك تعطيل للنصِّ ومُراعاة للمصلحة، وقد تقدم قول نصر حامد في ذلك.[3]

**الردّ:**

مما لا يختلف فيه اثنان أن الشريعة ثابتة، وهذا أَمرٌ معلوم، أما ما يتغيَّر في الشريعة فهي الفتاوى في بعض الأحكام؛ لاختلاف الحيثيات المتعلقة بقضيةٍ ما في زمن دون الآخر، وهي ما يسميها الأصوليون بتحقيق المناط، وهي المسائل التي اتفقوا على تعليق الحكم فيها على علة أو وصف أو عرف أو عادة، فيَبحثون عن تلك العلة والوصف، ويَحكمون بموجب ذلك البحث، فإذا جاءت المسألة بحيثيةٍ معيَّنةٍ، ثم جاءت أخرى بحيثية أخرى كانت المسألة الثانية مغايرةً للأولى في الحكم، وأصبحت حادثةً جديدة تتطلب حكمًا جديدًا، ولا ينزل عليها الحكم السابق، وتحقيق المناط هو عين ما فعَله عمر رضي

[1] الشرفي، الإسلام م بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2008/2، ص70، وانظر: تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ط2008/2، ص 219.
[2] البيهقي، السنن الكبرى، باب سقوط سهم المؤلفة قلوبهم، 20/7
[3] مفهوم النص، ص12

الله عنه، فهو لم يعطِّل الحدود، بل اشترط لتحقيق النصِّ الشرعي أن تتوفَّر شروطه وتَنتفي موانعه، وهذا هو العمل بالنصِّ، وللتوضيح أكثر في الرد أقول:

**حد السرقة:** بدايةً يجب علينا أن نعرف الحادثة كما وقعت، فعُمر رضي الله عنه لم يعطِّل حد السرقة؛ لأنَّ الحد لم يثبت أصلًا، وهذا أساس الرد والذي يبطل دعواهم من البداية، وقد قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم"درؤوا الحدودَ بالشُّبهات". [1]، وهذا نصٌّ مقيدٌ لآية السرقة، وهو أن كل سرقة لا توجب الحدّ، فعمل عمر هو تخصيص النص لا إبطاله، وشتان مابين الأمرين، وقال في ذلك:" لئن أعطل الحدود بالشبهات أحب إلي من أقيمها بالشبهات".[2] فدرء الحد بالشبهة محل إجماع العلماء، كما ذهب إليه ابن قدامة.

وهنا لم تثبتْ شروطُ اعتبار السرقة وهناك شبهة، كما أنَّ عمر رضي الله عنه أراد تنفيذ الحكم ثمَّ تراجع عنه، ولو أراد أن يلغي الحد لما حصل هذا الاختلاف في موقفه، وقد أوقف الحدَّ؛ لأنه علم أن الغلمان فعَلوا ذلك لأجل أن يسدُّوا رمقهم وينقذوا أنفسهم من الموت، وكانت السنة سنة مجاعة؛ ولذلك قال: "لولا أني أظن أنكم تُجيعونهم حتَّى إن أحدهم أتى ما حرم الله عز وجل، لقطعتُ أيديَهم".[3]

**سهم المؤلَّفة قلوبُهم:** المؤلفة قلوبهم كانوا يُعطَون إما لاتِّقاء شرِّهم، أو لرجاء إسلامهم – كما سبق بيانه -، وقد رأى عمر رضي الله عنه أنَّ ذلك حينما كان الإسلام ضعيفًا، ولكن حينما قويَ الإسلام لم يحتجْ إلى الاتقاء من شرهم بإعطائهم، فالذي حصل ليس هو إلغاء العمل بالنصِّ، بل هو عدم وجود هذه الفئة

---

[1] رواه الترمذي، محمد بن سَورة، الجامع الكبير – سنن الترمذي، تح بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1996، كتاب الحدود، باب: ما جاء في درء الحدود، ج85/3 رقم﴿ 1424﴾ والحاكم، في المستدرك، ثم قال: هذا حديث صحيح الإسناد، قال ابن الملقن:، ويزيد المذكور في إسناده واهٍ بمرةٍ، قال النسائي: متروك.وقال الحافظ أبو بكر البيهقي: هذا حديث مشهور بين العلماء وإسناده ضعيف. وجاء في تحفة الأحوذي – وبعد أن أورد عدة روايات وبطرق مختلفة -:"...وإن كان فيه المقال المعروف فقد شد من عضده ما ذكرناه فيصلح بعد ذلك للاحتجاج به على مشروعية درء الحدود بالشبهات المحتملة لا مطلق الشبهات. انتهى.

[2] رواه ابن أبي شيبة، أبو بكر محمد بن إبراهيم، في مصنفه﴿ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار﴾ ، تح كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1409/1، في درء الحدود بالشبهات جـ511/5﴿ 28493

[3] عبدالرزاق، أبو بكر بن همام الصنعاني، في مصنفه، تح حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1403/2، جـ238/10، رقم﴿18977﴾ بسندٍ صحيحٍ،

المستحقَّة، وهذا هو الرد الذي يبطل دعواهم وينسفها نسفاً، فاللهُ - عز وجل - لم يوجب علينا أن نُعطي الزكاة لكل الأصناف الثمانية دائماً، ولو لم يوجدوا!، فلو افترضْنا عدم وجود ابن السبيل لم يُعتبَر ذلك إلغاءً للنصِّ، بل لم نعطهم لعدم وجودهم، وهذا بالضبط ما فعله عمر رضي الله عنه؛ لذلك علَّل عمر بقوله: "إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يتألَّفكما والإسلام يومئذٍ ذليل، وإنَّ الله قد أعزَّ الإسلام، فاذهَبا فاجهَدا جهدكما" وعليه: فمن قرأ القصة واستحضر سياقها تبينت له السطحية التي من خلالها يتعامل الحداثيون مع نظرية المقاصد، وسذاجة الاستنتاج الذي وصلوا إليه، فعمر علق الحكم بعلته وجوداً وعدماً ههنا، ولم يلغهِ ولم يدّعِ ذلك، ولذلك لم ينكر أحد من الصحابة فعله، وعندما دارت الأيام وعادت العلة موجودة في عهد عمر بن عبد العزيز أعاد سهم المؤلفة قلوبهم.[1]

مع أن الحداثيين لا يحبون بقية أعمال عمر لأنها تبطل مذهبهم وتدحض حجتهم، ومنها تقبيله الحجر الأسود، فقد قال:" إني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا أني رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقبّلك ما قبلتك" ثم قال " وما لنا وللرمل إنما كنا راءينا به المشركين وقد أهلكهم الله. ثم قال: شيءٌ صنعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا نحب أن نتركه"[2] ولا ندري ما المصلحة الموجودة في أذهانهم نحو هاتين الحادثتين! ألا يعد هذا تمسكا بالنص، بل عضاً عليه، ومن غير بيان وجه المصلحة في ذلك؟ لكنهم لا يختارون من النصوص والروايات والأحداث إلا ما يرونها خادمة لما يرومونه ويرمون إليه.

إن المنهج الانتقائي للنصوص عند الحداثيين، والوقوف عند الجزئيات لتجاوز الأصول والكليات يثبت لنا القلق والاضطراب الذي لازمهم، ولا نراه إلا عبثاً بالنصوص.

---

[1] ابن سعد، الطبقات الكبرى، 558/5

[2] أخرجه البخاري، الحج، باب الرمل في الحج والعمرة، جـ581/2، رقم﴿ 1527﴾.

## الباب الثالث: التأويل اللغوي لقطع اليد

الفصل الأول: دور اللغة في التفسير

الفصل الثاني: مدلول كلمة القطع عند الحداثيين والرد عليهم

الفصل الثالث: الادعاء في أن الآية التي ورد فيها القطع من المتشابهات والرد عليهم

الفصل الرابع: القراءة التفسيرية المنضبطة لآية السرقة، وبيان أن فهم الحداثيين نتاج قراء تهم الحداثية.

## الفصل الأول: دور اللغة في التفسير

لا شك أن أول ما يجب على المفسر أن يشتغل به هو العلوم اللفظية، وأولها تحقيق الألفاظ المفردة، يقول الراغب الأصفهاني" فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن الكريم في كونه من أوائل المعَاوِن لمن يريد أن يدرك معانيه، كتحصيل اللَّبِن في كونه من أول المعاون في بناء ما يريد أن يبنيه..."[1]

ولأجل هذه الأهمية الكبيرة لتلك المفردات، وقيام الشرع عليها، جُمعت اللغة ودونت المعاجم؛ حفاظاً على الشرع من أن تُحرَّف معانيه حيث إن" علوم اللسان هادية للصواب في الكتاب والسنة، فحقيقتها إذاً أنها فقه التعبد بالألفاظ الشرعية الدالة على معانيها، كيف تؤخذ وكيف تؤدى.

نحن نؤمن أن اللغة من أهم مصادر التفسير، وأنه لا يصح لمفسرٍ أن يفسر القرآن وهو جاهلٌ باللغة، لكننا نؤمن أيضا أن اللغة لا تستقل بفهم كتاب الله، وأن الاقتصار عليها دون بقية المصادر هو مظنة الوقوع في الخطأ، وقد كان أهل البدع قديماً وحديثاً يتجهون لإثبات بدعهم وأقوالهم باعتمادهم على مجاز اللغة وسعتها، وكان موضع الخلل هو اعتقاد شيءٍ أولاً ثم البحث في اللغة والتلاعب بها ومن ثم تطويعها بما يتناسب والمعتقد. لذا لم يكن الاقتصار على اللغة منهجا سليماً، لأن التفسير الصحيح قد يكون من جهة تلك المصادر، أو تكون تلك المصادر هي التي تحدد المعنى اللغوي الدقيق للكلمة عند تعدد وجوه التفسير، وأهم المصادر التي يجب استحضارها هي:

القرآن الكريم نفسه؛ فإنه يفسر بعضه بعضا.

والسنة النبوية الشريفة؛ فهي تفسر القرآن الكريم، وهي أفضل طرق التفسير، إن صحت.

وكذلك تفسير السلف، من صحابةٍ وتابعين ومن تبعهم.

---

[1] الراغب الأصفهاني، المفردات، ص6.

ومعرفة المصطلحات الشرعية، والتي تختلف أحيانا عن المعنى اللغوي، حتى نشأت قاعدة في ما لو تجاذب اللفظَ الحقيقةُ اللغوية والحقيقةُ الشرعية، أيهما يقدم؟ وكانت النتيجة: أن الحقيقة الشرعية مقدمة على الحقيقة اللغوية؛ لأن الشارع معنيٌّ ببيانها لا ببيان اللغات،من مثل حقيقة( الصلاة) و (الزكاة)والإيمان).

فمما أجمع عليه العلماء هوتقديم المعروف المشهور على الشاذ، وتقديم الحقيقة الشرعية ثم العرفية ثم اللغوية.

إلى جانب بقية العلوم المساعدة، من أسباب للنزول، وعام وخاص ومطلق ومقيد...، فعندما لا نجد نصاً يفسر لنا القرآن، تصبح الحاجة إلى اللغة ماسةً وضروريةً و يكون طريق التوصل إلى فهمه النظر إلى مفردات الألفاظ من لغة العرب، ومدلولاتها واستعمالها بحسب السياق.

ولعل الشاطبي كان يقصد أمثال الحداثيين عندما أكّد على معرفة اللغة العربية معرفة تامة، ولا ينبغي الإلمام بالقشور، حيث قال " وليس لغير العالم بحقائق اللغة ومفهوماتها تفسير شيءٍ من كتاب الله تعالى، ولا يكفي في حقه تعلم اليسير منها، فقد يكون اللفظ مشتركاً وهو يعلم أحد المعنيين". ولأجل تحديد معنى الكلمة ومدلولها، وضع العلماء – إلى جانب المعاجم - ضوابطَ معينة تعين المفسر في الوصول إلى المعنى المراد، منها:

- أنْ تفسر الآيات بالمعاني المعهودة عند العرب وقت نزول القرآن الكريم.

- التفسير الوارد عن السلف، إن صح، يقدم على قول اللغويين، وقد كان ابن جرير سباقاً إلى هذا عندما اشترط لقبول التفسير اللغوي عدم مخالفته لأقوال الصحابة والتابعين، وكذا النحاس فقد كان غالب تفسيره اللغوي نقولات عن الصحابة والتابعين.

- وجوب مراعاة أصل الوضع في التركيب، ولا يعدل عنه إلا بقرينة واضحة.

- لا يعتدُّ بالمعنى الإفرادي إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً واضحاً

- لا يجوز العدول عن الظاهر إلا بقرينة.

- السياق؛ فالسياق مهم جداً لمعرفة تحديد معنى الكلمة، ولا ينبغي إغفاله أو تخطيه.

- الشواهد الشعرية؛ فالشعر حجة في تحديد معنى اللفظة.

- المرادف؛ أي معرفة مرادفات الكلمة واستحضارها.[1]

ومراجع اللغة التي ينبغي العودة إليها في التفسير اللغوي هي:

معاجم اللغة المختلفة، كـ ( مقاييس اللغة) لابن فارس، و(معجم اللسان) لابن منظور، و(تهذيب اللغة) للأزهري، وكتب الفروق، كـ ( فقه اللغة) للثعالبي، و(الفروق) للقرافي.

كتب غريب القرآن: ويأتي في مقدمتها( المفردات) للراغب الأصفهاني.

كتب المعاني: ويسمى أصحابها بأصحاب المعاني، وهم الفراء والزجاج والأخفش وأبو عبيدة، والمبرد...

كتب التفسير: لاسيما تلك التي وقفت طويلاً أمام المفردة القرآنية، وعالجتها من خلال مصادر المأثور والرأي، كابن جرير الطبري، وابن عطية، والزمخشري، والبيضاوي.[2]

ومن هذا المنطلق، منطلق الضوابط والشروط التي ينبغي استحضارها لمعرفة معنى اللفظة ومدلولها القرآني، نريد أن نردَّ على الحداثيين في بيان معنى كلمة( قطع)، واستعمالاتها في القرآن الكريم، ثم تحديد المراد منها من خلال آية السرقة.

---

[1] انظر في هذه الضوابط: الطبري، جامع البيان، جـ74/1 وما بعدها، والزركشي، البرهان في علوم القرآن، جـ14/1،

[2] انظر: الشافعي، منى بهي الدين، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسيرالقرآن الكريم، ط1429/1هـ، ص467.

## الفصل الثاني: مدلول كلمة القطع عند الحداثيين

التأويل اللغوي هو الشق الثاني من معالجة الحداثيين لمسألة قطع اليد، وقد كان معتمدهم في ذلك الأصل اللغوي لكلمة( قطع) ، فقد أوردوا ما في القرآن الكريم من مادة القطع في جميع الآيات، وبمختلف سياقاتها، ثم تناولوها ليبرهنوا - في النهاية- أن المقصود في غالبها، ليس هو البتر، بل معانٍ أخرى، ولعل أقواها هو: المنع، أي فامنعوا السارق من السرقة! يعني أن القرآن الكريم استخدم الكلمة في المعنى المجازي لا الحقيقي. بل قاموا بإحصائية لمفردة القطع، وذكروا أنها وردت اثنتين وثلاثين مرةً، وكان منها سبع وعشرون مرة ليس بمعنى البتر والفصل، يقول محمد شحرور " ونلاحظ في كل هذه المعاني أنها كما يقول ابن فارس جاءت من أصل صحيح واحد هو الصرم والبتر والإبانة، إنما ليس باستعمال آلةٍ حادة بالضرورة. فقاطع الطريق وقاطع الرحم وقاطع النهر وقاطع الصلاة لم يستعمل سكيناً أو ساطوراً في قطع ما يقطع. إضافة إلى المعاني البعيدة الأخرى التي أضفاها أصحاب المعاجم على هذا الأصل، مثل: قطع: باع/ قطع: كفى/ قطع: اختنق. ومع ذلك يصر الفقهاء والمفسرون وأصحاب أسباب النزول على تجاهل كل المعاني لفعل قطع واعتماد معنى واحد هو البتر"[1] ثم استدل على البتر بما جاء في قصة يوسف عليه السلام﴿فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتِ اخْرُجْ عَلَيْهِنَّ ۖ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ فقد جاء البتر بالآلة الحادة بصيغة التضعيف (قطّع)، ويؤكد مرة أخرى أن المقصود ليس البتر من الرسغ أو المرفق؟

وهكذا يمضي الشحرور في بيان معنى القطع من خلال الاستعمال القرآني ليخلص في النهاية إلى أن القطع لا يعني البتر" لقد استعمل التنزيل الحكيم فعل قطع -كما رأينا- بمعانٍ متعددةٍ لا علاقة لها بالبتر الذي لا يفهم البعض [ البعض!!]غيره، ولا علاقة لها بالسكاكين ولا بالسواطير، واستخدم لنقل معنى

---

[1] شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة، دمشق، ط2000/1م ص97.

البتر فعل( قطّع) ، لكنه حتى في هذا لم يكن مطلقاً. فصيغة التأكيد والتكرار الناشئة عن تضعيف عين الفعل الثلاثي قاعدة عامة تشمل جميع الأفعال بما فيها فعل قطع بمعانيه المتعددة التي أشرنا إليها سالفاً "[1]

ويعود مرة أخرى ليتلاعب باللغة من خلال صيغة الكلمة في آية السرقة﴿ والسارق والسارقة﴾ ، ليخرج لنا بتعليلٍ جديدٍ لم يُسبق إليه يقول " فإذا نظرنا في لفظ السارق، نجد أنها وردت بصيغة اسم الفاعل من فعل سرق، التي تدل على دوام وطول ممارسة الفاعل لهذا الفعل، كقولنا كاتب. ونفهم أنه سبحانه يعني السارق الذي داوم على السرقة ومارسها طويلاً حتى أصبحت مهنة له، ويحدد له جزاءه ذكراً كان أو أنثى بقطع الأيدي. ونفهم أنه تعالى لا يعني أبداً الإنسان الذي سرق مرة واحدة، لأنه لو عنى ذلك لقال﴿ ومن يسرق﴾ ، تماماً مثلما فعل بقتل النفس حين قال
﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعَنَهُ وَأَعَدَّ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾[ النساء 93]وقال﴿وَمَاكَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا ﴾[النساء 92]. ألا ترى معي أن القتل مرة واحدة يكفي لإنزال العقوبة بالفاعل ؟وإذا لم يكن معنى القطع هو البتر والفصل، فعندئذ نحن في سعة من الأمر، وأقواها هو: أن قطع اليد يعني كف الأيدي بالسجن مثلاً ؟ أو بتر الأصابع للذي لا يتوب عن السرقة كآخر علاج.[2]

أو بوسم يد السارق بإشارة يفهم منها أنه سارق فيعيّر بذلك في المجتمع، أو جرح يده جرحا يبقى أثره فيُشتهر أمره بين الناس.

هذا هو التفسير اللغوي عند الحداثيين، مجرداً من دلالات الكلمة، مقطوعاً عن السياق، وما يحفه من قرائن كأسباب للنزول، وأحاديث توضح وتؤكد، ولكننا مع هذا سنقبل من القوم تناول الكلمة لغويا، وفي غير هذا الموضع من الاستعمال القرآني، لنرى أنهم لم يفلحوا في استعمال سلاح اللغة، بل كان حجة عليهم لا لهم.

---

[1] المصدر السابق، ص97.
[2] المصدر السابق، ص103.

**وللرد عليهم أقول:**

لقد انطلق التيار الحداثي في تفسير القرآن الكريم من المعنى اللغوي، لكنْ من غير مراعاة لأي من ضوابطها، بل تعاملوا معه مجرداً منها، إلا إذا كان يخدم ما يرومونه.

لقد فرّقوا بين كلمتي القطع والبتر، وذهبوا إلى أن القطع استعمل مجازاً ههنا، وليس على الحقيقة، ولو أراد القرآن الكريم القطع على الحقيقة لاستخدم كلمة البتر، فهي حقيقة في فصل اليد من المفصل أو المرفق.

**الحقيقة والمجاز:**

قبل الرد على ادعاء الحداثيين أن القطع ههنا مجاز وليس حقيقة، لا بد أن نتبين معنى الحقيقة والمجاز، وما حدودهما وضوابطهما، لنعود بعد ذلك لنتأكد هل القطع هنا حقيقة أم مجاز ؟

**الحقيقة: لغة:** مأخوذة من الحق، والحق هو الثابت اللازم، وهو نقيض الباطل.[1].

**اصطلاحا:** تعددت التعريفات في التعبير عن حدها، فعرفها السكاكي بقوله" الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع".[2] وعند الشوكاني هي" اللفظ المستعمل فيما وُضع له".[3]

وتنقسم الحقيقة إلى:

**لغوية:** وهي ما أفيد به ما وضع له في أصل اللغة، ككلمة الزكاة: فهي الطهارة والنماء، لأن واضع اللغة وضعها.

---

[1] الآمدي، الإحكام الإحكام في أصول الاحكام 51/1

[2] السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، تـ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيلاوت ط1/1407هـ، 1987م، ص 358.

[3] الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تـ سامي بن العربي الأشري، دارالفضيلة الرياض، ط1/ 1421هـ، 2000،جـ125/1.

**وشرعية:** وهي ما أفيد به ما وضع له في أصل الشرع، فالزكاة هنا: إخراج قدر معلوم...لأن الشارع وضعها له.

**وعرفية:** وهي ما أفيد به ما وضع له في أصل العرف، وتنقسم إلى

عامة: وهي أن تكون عامة لأهل العرف، كـ الدابة، فهي تطلق على ذوات الأربع، وهو متعارف عليه عموماً.

وخاصة: بأن يكون لأهل بلدٍ خاصةً...[1]

**المجاز:** لغةً: من الجواز، وهو الانتقال من حال إلى حال. [2]

هو" اللفظ المستعمل في معنى غير موضوع له يناسب المصطلح".[3]

وأما عن وقوعه في اللغة، فالجمهور على وقوعه، ، وروي عن أبي إسحاق القول بالمنع، لكن المحققين ردّوا هذا الكلام، ورجحوا قوله بالوقوع.[4]

**وقوع المجاز في القرآن الكريم:**

من المعلوم أن القرآن الكريم نزل باللغة العربية، في قومٍ كانوا ضليعين بهذه اللغة، محيطين بدقائقها وأسرارها؛ فقد جاء على طرائقهم في البيان والتعبير، فلم تُسْتَغْلَق عليهم عباراته الواضحة، بل أثَّرت فيهم تأثيرا بالِغًا، فكانوا يجدون له وقْعًا في القلوب، وقَرْعًا في النُّفوس يُرْهِبهُم ويُحَيِّرهم فلم يتمالكوا إلا أن يعترفوا

[1] انظر: الآمدي، الإحكام في أصول الاحكام، جـ46/1، الشوكاني، إرشاد الفحول، جـ 136/1.

[2] انظر: اللسان، مادة جوز، جـ326/5، أساس البلاغة، ص104

[3] نهاية السول، شرح نهاية الوصول إلى علم الأصول، الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن، ط محمد علي صبيح واولاده، القاهرة، د.ت، جـ 245/1

[4] انظر:الإبهاج 296/1البحر المحيط 178/2.

به نوعًا من الاعتراف، لذلك لم يحتج الصحابة ولا الذين أدركوا وحيه أن يسألوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن معانيه الواضحة الظاهرة الْمُشَابِهة لطرائق تعبيرهم، وإنما كانوا يسألون عن الْمُسْتَغْلَق عليهم فقط، ولو كان القرآن مُسْتَغْلِقًا على الأفهام، لادَّعى الكُفَّار هذا؛ لِيُقَلِّلوا من شأنه، خاصَّةً وهم في موقف التَّحَدِّي، ولكنَّ هذا لم يحدث، فدلَّ على معرفتهم لأسلوبه، وعدم إنكارهم له.

ومن طرائق العرب في التعبير، استخدام التعبير بالمجاز، وهو- في تعريف آخر له - «الكلمة الْمُسْتَعْمَلة في غير ما وُضِعَت له في اصطلاح به التخاطب على وجه يصحُّ مع قرينة عدم إرادته».[1] فالقرينةُ تكون هي الصارف عن الحقيقة إلى المجاز، إذِ اللّفظ لا يَدُلُّ على المعنى المجازي بنفسه دون قرينة. ومثال ذلك: استعمال لفظ( اليد) في الدلالة على الإنعام، أو القوة. وعرَّفه عبد القاهر الجرجاني بأنه: «كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التَّأَوُّل».[2] ومثَّل له بقوله: نهارك صائم، وليلك قائم.

ومن الأحاديث النَّبَوِيَّة التي اسْتُخْدِمَ فيها المجاز، قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لاَ تَبِيعُوا الدِّينَارَ بِالدِّينَارَيْنِ وَلاَ الدِّرْهَمَ بِالدِّرْهَمَيْنِ وَلاَ الصَّاعَ بِالصَّاعَيْنِ فَإِنِّي أَخَافُ عَلَيْكُمْ الرَّمَاءَ».[3] فأراد بالصَّاعِ ما فيه بإطلاق اسم الْمَحَلِّ على الْحَالِّ.

وقد اتَّفَق جمهور العلماء على أنَّ القرآن الكريم قد استخدم أسلوب المجاز، ولم يَشِذْ عن هذا إلا القليل- كما سنذكر- قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: «إنما خاطب الله العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، [4] وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه عامًّا ظاهراً يُرَاد به العام الظاهر ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعامًّا ظاهراً يُرَاد به العام ويدخله الخاص فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه، وعامًّا ظاهراً يُرَاد به الخاص، وظاهر يعرف في سياقه أنه يُرَادُ به غير

---

[1] الصعيدي، عبدالمتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، المطبعة النموذجية، ط4، د.ت، جـ78/3.

[2] الجرجاني، عبدالقاهر، تح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ت، أسرار البلاغة ص 308.

[3] رواه أحمد في مسنده 109/2، معجم الزوائد 113/4.

[4] وهذا كان يُطْلق على ما سُمِيَ بعد ذلك بمصطلح المجاز.

ظاهره، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره، وتبتدئ الشيء من كلامها يبين أول لفظها فيه عن آخره، وتبتدئ الشيء يبين آخر لفظها منه عن أوَّله، وتكلم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها؛ لانفراد أهل علمها به دون أهل جهالتها، وتُسَمّي الشيء الواحد بالأسماء الكثيرة، وتُسَمِّي بالاسم الواحد المعاني الكثيرة".[1] فنجد أن ما ذكره الإمام الشافعي لا يخرج عن ما أطلق عليه بعد ذلك مصطلح المجاز. وقال الإمام الغزالي:"القرآن يشتمل على المجاز، خلافاً لبعضهم، فنقول: المجاز اسم مشترك قد يُطْلَق على الباطل الذي لا حقيقة له، والقرآن مُنَزَّه عن ذلك، ولعلَّه الذي أراده من أنكر اشتمال القرآن على المجاز".[2] وقال أيضاً: "المجاز ما استعملته العرب في غير موضوعه، وهو ثلاثة أنواع؛ الأول: ما استُعِيرَ للشيء بسبب الْمُشَابهة في خاصِيَّة مشهورة، كقولهم: للشُّجَاع أسد، وللبليد حمار، فلو سُمِيَ الأبخر أسداً لم يجز؛ لأن البخر ليس مشهوراً في حقِّ الأسد. الثاني: الزِّيَادَة، كقوله تعالى: ﴿فَاطِرُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا وَمِنَ الْأَنْعَامِ أَزْوَاجًا يَذْرَؤُكُمْ فِيهِ ۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾[الشورى: 11] فإنَّ الكاف وُضِعَت للإفادة، فإذا اسْتُعْمِلَت على وجْهٍ لا يُفِيد كان على خلاف الوضع.

الثالث: النُّقْصَان الذي لا يُبْطِلُ التَّفْهِيم، كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾[يوسف: 82] والمعنى: واسأل أهل القرية. وهذا النُّقْصَان اعتادته العرب فهو توسُّع وتجوُّز».

وقال ابن حزم:" لا يجوز استعمال مجازٍ إلا بعد وروده في كتاب الله أو سُنَّة رسوله صلى الله عليه وآله وسلم».[3] وقال الفراء عند تفسير قوله تعالى: ﴿لَيْسُواْ سَوَآءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَآئِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ

---

[1] الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، نشرمصطفى البابي الحلبي، ط1358هـ 1940م، ص 51، 52.
[2] المستصفى للغزالي ص 84.
[3] البحر المحيط للزركشي، جـ50/3

آنَآءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾[آل عمران: ]، فقال: "السُّجُود في هذا الموضع اسم للصَّلاة لا للسُّجود؛ لأن التلاوة لا تكون في السجود ولا في الركوع".[1]

فنجده قد صَرَف اللَّفظ عن ظاهره إلى المعنى المجازي.

وقال أبو يزيد القُرَشِي- وهو من أئمة اللغة تـ 170هـ-: "وقد يداني الشيءُ الشيءَ وليس من جنسه، ولا يُنْسَبُ إليه، ليَعْلَم العامَّة قُرْبَ ما بينهما، وفي القرآن مثل ما في كلام العرب من اللَّفْظِ المختلف، ومجاز المعاني"، ثُمَّ مَثَّل بقول امرئ القيس:

قِفا فاسألا الأطلالَ عن أُمّ مالك		وهل تُخبِرُ الأطلالُ غيرَ التّهالُكِ

ثم قال: "فقد علم أن الأطلال لا تجيب إذا سُئِلت، وإنما معناه: قفا فاسألا أهل الأطلال، وقال الله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف:82]، يعنى أهل القرية".[2]

وقال سيبويه: "ومما جاء على اتِّسَاعِ الكلام والاختصار قوله تعالى: ﴿ وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ ﴾ [يوسف: 82] إنما يُرِيدُ: أهل القرية، فاختصر، وعمل الفعل في القرية كما كان عاملاً في الأهل لو كان هاهنا".

فنُلاحِظُ أن سيبويه بَيَّن أن الفعل﴿ اسأل﴾ قد عمل في﴿ القرية﴾ التي حلَّتْ مَحَلَّ﴿ أهل﴾، فكان حقُّ الفعل﴿ اسأل﴾ أن يعمل في الأهل لا في القرية، ولا في العير من حيث إنهما قرية وعير، والعلاقة في﴿ القرية﴾ المكانِيَّة، والعلاقة في﴿ العير﴾ المجاورة أو المصاحبة.

---

[1] الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تح أحمد يوسف وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1/د.ت، 231/1

[2] أبو خطاب القرشي، أبو زيد محمد۔ تح علي محمد البجاوي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام، ص 12

وأبو عبيدة- صاحب كتاب مجاز القرآن-[1] كان من الذين أشاروا إلى المجاز، قال:"﴿وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا﴾ [الأنعام: 6] مجاز السماء ها هنا مجاز المطر، يُقَال: ما زِلْنَا في سماء، أي: في مطر، وما زلنا نَطأُ السَّمَاءَ، أي: أثر المطر، وأَنَّى أخذَتكم هذه السماءُ؟ ومجاز﴿ أرْسلنا﴾: أنزلنا وأمطرنا".[2]

ولا نُرِيدُ أن نُطِيلَ بذكر أقوال العلماء، سواء من ذكروا المصطلح، أو من ذكروا معناه قبل تسميته وإطلاق هذا الاسم عليه، فما ذكرناه فيه الكفاية للدَّلالة على استخدامهم للمجاز في القرآن، وفي السُّـنَّة، وفي اللُّغَة.

ولم يشذ عن الاتفاق الذي يقول بوجود المجاز في القرآن والسنة واللغة إلا القليل، منهم: داود الظاهري، وابنه محمد، وابن تيمية، وتلميذه ابن القيم، وفي العصور المتأخرة: محمد أمين الشنقيطي.[3] فنجدهم قد أنكروا وجود المجاز في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف، وحتى في اللغة بوجه عام. واعتمدوا في نفيهم لوجوده في اللغة بصفة عامَّة، وفي القرآن بصفة خاصَّة على ما يلي:

الأول: أن المجاز عند مَنْ يقول به لا يدلُّ على معناه إلا بمعونة القرينة، وهذا تَطْوِيلٌ بلا فائدة، ومع عدم القرينة يكون فيه إِلْبَاس.

والثاني: لو سَلَّمْنَا أنَّ في القرآن مجازًا- والقرآنُ كلام الله- لَقِيلَ لله( مُتَجَوِّزٌ)، وهذا الوصف لا يُطْلَقُ على الله باتِّفَاقِ علماء الأُمَّة.

والثالث: وهو من أدلَّة الظاهرية على نفي المجاز في القرآن أنهم قالوا: المجاز كَذِبٌ؛ لأنه يَصِحُّ نفيه، فَيَصِحُّ

---

[1] مجاز القرآن هنا بمعنى: معانيه، ولا يراد به مصطلح المجاز نفسه

[2] مجاز القرآن لأبي عبيدة 279/1

[3] وهو صاحب كتاب: أضواء البيان في تفسير القرآن بالقرآن، والمتوفى سنة 1393هـ

في قوله تعالى: ﴿ قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴾[مريم:4] ما اشْتَعَل، وإذا كان كَذِبًا، فلا يقع في القرآن والحديث.

والرابع: أن المجاز لا يُنْبِئ بنفسه عن معناه، فورود القرآن به يقتضي الالتباس.

والخامس: أن استعمال المجاز لموضع الضرورة، وتعالى الله أن يوصف بالاضطرار.

والسادس: وهو قول ابن تيمية بأن سلف الأُمَّة لم يقولوا به مثل: الخليل، ومالك، والشافعي، وغيرهم من اللغويين، والأصوليين وسائر الأُمَّة، فهو إذن حادث. !

**والجواب على استدلالاتهم في إنكار المجاز:**

أولاً: قولهم: إن المجاز عند من يقول به لا يدل على معناه إلا بمعونة القرينة، وهذا تطويل بلا فائدة ومع عدم القرينة يكون فيه إلباس. فالجواب: أنَّ المجاز لا بُدَّ فيه من قرينة، ومع وُجُود القرينة لا يُوجَد إلباس. وليس في المجاز تطويل بلا فائدة: بل فيه فوائد من أَجْلِهَا يُصَارُ إلى المجاز ويُعْدَلُ عن الحقيقة.[1]

ثانيًا: أما امتناع إطلاق وصف( مُتَجَوِّز) على الله فليس عِلَّتُه نفي المجاز عن القرآن، وإنما أسماء الله توقيفِيَّة لا بُدَّ فيها من الإذن الشَّرعي، ولا إِذْنَ هُنَا، فلا يُقَالُ على الله إنه(مُتَجَوِّز) لعدم إذن الْمُشَرِّع.[2]

ثالثا: قولهم: إن المجاز كذب، فَرَدَّ عليهم العلامة بهاء الدين السُّبكي بقوله: "إن الاستعارة –وهي نوع من أنواع المجاز- ليست بكذب لأمرين:

أحدهما: خفي معنوي وهو البِنَاءُ على التأويل، لأنَّ الكَذب غير مُتَأَوَّل، ناظر إلى العلاقة الجامعة، وقد التبس ذلك على الظَّاهِرِيَّة، فادَّعَوْا أنَّ المجاز كَذِبْ، ونَفَوْا وقوعه في كلام المعصوم وهو وَهْمٌ منهم.

[1] المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع 623/1.
[2] المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع 624/2.

الثاني: ظاهِرِي لفظي أو غير لفظي وهو كالفرع عن الأول: أنَّ المجاز ينصب قائله قرينة تصرف اللفظة عن حقيقتها، وتبين أنه أراد غير ظاهرها الموضوع له".[1]

وهذا مردود؛ لأنَّ النفي الذي جعلوه أمارة من أمارات المجاز، المراد به: نفي حقيقة اللفظ. فإذا قيل: رأيت أسداً يحمل السِّلاح، فإن النفي أن الْمُتَحَدَّث عنه ليس هو الأسد الحيوان المعروف، وهذا ليس بكذب، ولا يتوجه النفي إلى المعنى المراد، وهو: الشَّجَاعة.[2]

وقال ابن قتيبة ردًّا على من قالوا بامتناع وجود المجاز في القرآن بقوله: "وأما الطاعنون على القرآن بالمجاز، فإنهم زعموا أنه كذب؛ لأن الجدار لا يريد، والقرية لا تسأل، وهذا من أشنع جهالاتهم، وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذباً، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلاً، كان أكثر كلامنا فاسداً، لأنا نقول: نبت البقلُ، وطالتِ الشجرةُ، وأينعتِ الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر. وتقول: كان هذا الفعل منك في وقت كذا وكذا، والفعل لم يكن وإنما كُوِّن، وتقول: كان الله. وكان بمعنى حدث، والله - عز وجل - قبل كل شيءٍ بلا غاية، لم يحدث: فيكون بعد أن لم يكن".[3]

فابن قتيبة يرى البطلان في كلامهم؛ لأن هذا المفهوم يؤدي إلى أن يكون كل كلام العرب المبني على المجاز خطأ، وقد عرف عن العرب، قولهم: نبت البقل، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة.

رابعاً: قولهم: إن المجاز لا يُنْبِئُ بِنَفْسِه عن معناه، فورود القرآن به يقتضى الالتباس. فالجواب: أنه لا التباس مع القرينة الدَّالَّة على المراد.

خامساً: قولهم: إن استعمال المجاز لموضع الضرورة، وتعالى الله أن يُوصَفَ بالاضطرار. فالجواب: أنَّا لا نُسَلِّمُ أن استعمال المجاز لموضع الضَّرُورَة، بل ذلك عادة العرب في الكلام، وهي عندهم أمْرٌ مُسْتَحْسَن،

---

[1] السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1/1423هـ 2003م، جـ150/2.

[2] المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع 624/2

[3] ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرح: أحمد صقر، المكتبة العلمية، د.ت، ص132

ولهذا نراهم يستعملون ذلك في كلامهم مع القُدْرَةِ على الحقيقة، والقُرْآن نزل بلغتهم فجرى الأمر فيه على عادتهم.

سادساً: قول ابن تيمية بأن سلف الأمة لم يقولوا به مثل: الخليل، ومالك، والشافعي، وغيرهم من اللغويين، والأصوليين وسائر الأمة، فهو إذن حادث؟!. فالجواب: أننا ذكرنا –سابقاً- أن العلماء الذين أنْكَرَ ابن تيمية معرفتهم للمجاز وذكرهم له، وجدناهم قد عرفوا المجاز واستخدموه، ولم ينكروه، فإن لم يذكروا المصطلح، ولكنهم ذكروه بالمعنى، أو ذكروا استخدامه في اللغة.

إذن القول إن القرآن الكريم ليس فيه مجاز ضعيفٌ يخالف ما اتفق عليه علماء الأمة في كل زمان ومكان، وفي كل فرع من فروع علم اللغة.

**وللرد على دعوى الحداثيين هذه أقول:**

إن ادعاءهم هذا يفتقر لأدنى دليلٍ علمي لغوي يُعتمد عليه، بل إن القطع يستخدم في الحقيقة كما يستخدم في المجاز، وأنه – القطع – قد ورد بكلا المعنيين في القرآن الكريم، ونحن نتفق معهم ونشاطرهم القول في ورود الكلمة مجازاً، فالقطع في قوله تعالى﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾[الأنفال:7] ليس على الحقيقة، بل على المجاز، وهو في قوله تعالى﴿الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ ۚ أُولَٰئِكَ هُمُ الْخَاسِرُونَ﴾[البقرة:27] على المجاز وليس الحقيقة، وهكذا في غير ذلك من المواضع، ولكننا نعود إلى موضع الشاهد وهو قوله تعالى﴿ وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾.

- إن القاعدة المعروفة في اللغة - أي لغة - أن الكلام يُحمل على حقيقته إلا إذا تعذر، فعندئذٍ يحمل على المجاز، ونحن نتساءل ما المانع الذي يجعلنا نذهب إلى مجازيته، وهو ممكن الحمل على الحقيقة؟

- إن القرآن نزل باللغة العربية في قومٍ كانت كلمة القطع عندهم معهودة، وكانوا يفهمون منها البتر، ويؤكد هذا ما جاء في أشعارهم ونثرهم.

وإذا عدنا إلى اللغة لرأينا أن علماءها قد صرحوا بهذا، يقول ابن فارس:" قَطَعَ: القاف والطاء والعين: أصلٌ صحيحٌ واحدٌ، يدلُّ على صرمٍ وإبانةِ شيءٍ من شيءٍ، يقال: قطعتُ الشيء أقطعُه قطعاً. والقطيعة: الهجران. يقال: تقاطع الرجلان إذا تصارما".[1] "

وأما ابن سيده فإنه يقول: " القطع: إبانة بعض أجزاء الجرم من بعض فصلا، قطعه يقطعه قطعاً، وقطيعةً، وقطوعاً".[2]

ويشايعهما في هذا ابن منظور قائلاً:" القطع: إبانة بعض أجزاء الجِرمِ من بعضٍ فصلاً"... والقَطَعَةُ والقُطْعَةُ، بالضم، مثل الصَّلَعَةِ والصُّلْعَة: موضع القطع من اليد، وقيل: بقية اليد المقطوعة، وضربه بقَطَعَتهِ، وفي الحديث: إن سارقاً سرق فقُطع فكان يسرق بقَطَعَتِهِ- بفتحتين- هي الموضع المقطوع من اليد".[3]

وجاء في المعجم الوسيط: قُطِعَتْ يده: بانت بقطعٍ أو بداءٍ عرض لها، فهو أقطع، وهي قطعاء.[4]

وفي المصباح المنير:" وقطعت اليد تقطع من باب تعب إذا بانت بقَطْعٍ أو علةٍ."[5]

وكذلك ورد القطع بمعنى البتر في الأشعار، والشعر حجة في اللغة.

ومن هذه الأشعار:

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، جـ101/5.

[2] ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط، تح عبدالحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1421/1هـ 2000م، جـ159/1 .

[3] انظر: ابن منظور، اللسان، مادة قطع.

[4] مجمع اللغة العربية﴿ مجموعة من المؤلفين﴾ ، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د.ت، جـ745/2.

[5] أبوالعباس الحموي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، جـ508/2.

قول الأعشى:

لم تُعطَّفْ على حُوار ولم يَقطع　　　عَبيدٌ عُرُوقها مِن خُمَالِ[1]

فالخُمَال هنا: داء يأخذ من مفاصل الإنسان وقوائم الخيل والشاء والإبل تظلع منه، ويُداوى بِقَطْعِ العِرق ولا يبرح حتى يقطع منه عرقاً أو يَهلك. فالقطع هنا البتر والإبانة، كما اتضح.

وقول عبدالله بن سبرة الحرشي:[2]

ويلٌ أمّ جارٍ غداةَ الروع فارقني　　أَهوِن عليَّ به إذ بان فانقطعا

يمنى يديَّ غدت مني مفارقةً　　لم أستطع يوم خِلطاس لها تبعا

فإن يكن أرطبون الروم قطَّعها　　فقد تركت بها أوصاله قِطعا

والأبيات واضحة المعنى فعبدالله بن سبرة صحابي، شهد الفتوحات، ومناسبة الأشعار هذه أنه بارز في إحدى المعارك مع الروم قائدا يسمى أرطبون، سنة خمس عشرة للهجرة، وكان قوياً ذا شكيمةٍ، فبارزه عبدالله وأثناء المبارزة قطع أرطبون يدَ عبدالله بن سبرة، لكن عبدالله قتله، وبعد أن قتله ونظر إلى يده أنشد يرثي تلك اليد التي قطعها أرطبون.

فهل غاب عن عبدالله، الصحابي الجليل الذي صحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وشهد نزول الوحي، معنى(قطع)؟، أم تراه كان يقصد قطع يده من باب المجاز لا الحقيقة، وعندئذٍ فما معناها عند حملها على المجاز؟ أكان يرثيها لجرحٍ فيها؟ أسئلة كثيرة سترد على أذهان الحداثيين وهم يريدون لوي عنق هذه الكلمة، لكن هيهات هيهات.

---

[1] أي لم يكن لها لبنٌ فتُعَطَّفُ على حوارٍ لترضعه. والعُبيد هنا: البَيطار. انظر: ابن منظور، اللسان، جـ278/3

[2] انظر: الأونبي، أبوعبيد البكري، سمط اللالئ في شرح أمالي القالي، تح عبدالعزيز الميمني، دار الكتب العلمية، ط1354 هـ 1935، جـ192/1.

ويروى أن معاوية أُتي بلصوص فقطعهم حتى بقي واحد منهم، فقدم ليقطع فقال:

يميني أمير المؤمنين أعيذها بعفوك أن تلقى نكالاً يُبينها

يدي كانت الحسناء لو تم سترها ولا تقدم الحسناء عيبا يشينها

فلا خير في الدنيا وكانت خبيثةً إذا ما شمال فارقتها يمينها

فقال معاوية: كيف أصنع بك وقد قطعت أصحابك؟ فقالت أم السارق: اجعلها من جملة ذنوبك التي تتوب إلى الله منها، فخلّى سبيله، فكان أول حدٍّ تُرك في الإسلام.[1]

فهل يا ترى كان معنى قطع اليد في حد السرقة مجازاً، وغاب عن هؤلاء المجتمعين، وهم من أبناء العصر الأول للإسلام؟

وهذا أبو العلاء المعري عندما قدم بغداد، اشتهر عنه أنه أورد إشكالاً على الفقهاء في جعلهم نصاب السرقة ربع دينار، ونظم في ذلك شعراً فقال:

يدٌ بخمس مئين عسجدٍ وديت ما بالها قُطعت في ربع دينار

تناقضٌ ما لنا إلا السكوت له وأن نعوذ بمولانا من النار

والشاهد أن أبا العلاء المعري لم يجادل القطع لغةً وأنها لا تعني البتر، بل أبدى تعجبه من القيمة التي تُقطع بها اليد، وهي ربع دينار. في حين أن ديتها لو قُطعت نصف ألف، على مَن قال إن الدية ألف دينار.

وقد أجابه علم الدين السخاوي بقوله:

---

[1] ذكرها الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، تح أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1409هـ 1989.ص297

عز الأمانة أغلاها وأرخصها ذل الخيانة فافهم حكمة الباري[1]

أي أنه لا تناقض في ذلك؛ فاليد لمّا كانت أمينة كانت ثمينة، فلما خانت هانت.

وضَمَّنَهُ النّاظِمُ قَوْلَهُ

يَدٌ بِخَمْسِ مِئِين مِن عَسْجَدٍ وُدِيَتْ *** لَكِنَّها قُطِعَتْ في رُبْعِ دِينارِ

حِمايَةُ الدَّمِ أَغْلاها وأَرْخَصَها *** خِيانَةُ المالِ فانْظُرْحِكْمَةَالبارِي

وَرُوِيَ أنَّ الشّافِعِيَّ - رَحِمَهُ اللَّهُ - أجابَ بِقَوْلِه[2]

هُناكَ مَظْلُومَةٌ غالَتْ بِقِيمَتِها ** وها هُنا ظَلَمَتْ هانَتْ عَلى البارِي

وروي أن أعين بن ضبيعة المجاشعي حين اطلع على هودج عائشة رضي الله عنها، قالت له: إليك لعنك الله، فقال: والله ما أرى إلا حميراء قالت: هتك الله سترك، وقطع يدك، وأبدى عورتك. فقتل بالبصرة، وقطعت يده.[3]

---

[1] الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله﴿ ت 1270هـ ﴾ ، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية دار الكتب العلمية – بيروت، ط1415/1 هـ، روح المعاني، جـ304/3.

[2]يظهر أن التساؤل من بعض الزنادقة، بدليل رد الشافعي الآتي، إذ من المعلوم أن المعري متأخر عن الشافعي، ويظهر أن الاعتراض تكرر من بعض الزنادقة، ومن المعري أيضاً في عصرين مختلفين بدليل رد شمس الدين الكردي على المعري في قوله:
قل للمعري عار أيما عار..... جهل الفتى وهو عن ثوب التقى عار
لا تقدحن زناد الفكر في حكم..... شعائر الشرع لم تقدح بأشعار
فقيمة اليد نصف الألف من ذهب..... فإن تعدت فلا تسوى بدينار

[3] الطبري، أبو جعفر، محمد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية بيروت، ط1407/1هـ، جـ55/3

وكذلك ورد عند أهل الكتاب كما رواه الطبري، فقد روى أن موسى عليه السلام، قال: يا بني إسرائيل: من سرق قطعنا يده، ومن افترى جلدناه ثمانين.[1]

وجاء في الكامل لابن المبرد: " أن عبدالله بن جعفر ما قتل عبدالله بن ملجم فحسب، بل قطع يديه ورجليه، وقال قوم: بل قطع رجليه.[2] وقال الجاحظ – يتحدث عن قتل الفواسق - مشبهاً-:" كان كسارقٍ مات من قطع يده "[3]

هذه جملة من الأدلة القوية، من شعر ونثروروايات، ذكرتها، وكلها تعود إلى العصر الذهبي للغة، عصر الاحتجاج، وعصر تقعيد القواعد، وهي تؤكد، دونما شبهة أو شك أن القطع إذا أضيف إلى اليد، وكان المقصد الجزاء والنكال، لم يفهم منه إلا معنى واحد هو: البتر والفصل والإبانة.

وإذا ما تصفحنا كتب الحديث المختلفة، من صحاحٍ وسننٍ ومسانيد ومصنفات ومعاجم...وأكثرها قد ألفت في القرون الأربعة الأولى لوقفنا أمام مئات المواضع التي تتحدث عن حد السرقة، وكيف ثبت عن الخلفاء إقامتهم لحد قطع اليد، بغض النظر عن درجتها، من حيث السند، ولن نجد في موضعٍ واحدٍ منها من يقول إن القطع ههنا لم يكن حقيقياً، بل مجازياً ؟!

لكن العجب كل العجب أن يأتي أحدهم - في عصرنا هذا و بعد كل هذه الأدلة، ويزعم أن البعض[ البعض؟!!]فهم أن القطع في الآية هو البتر والفصل والإبانة؟!

ويقصد بـ﴿ البعض﴾ جميع العلماء سلفاً وخلفاً، وبمختلف تخصصاتهم، من مفسرين ولغويين وأصوليين ومحدثين وأدباء ومؤرخين...

[1] المصدر السابق447/1

[2] المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد، الكامل في اللغة والأدب، دار الفكر، د.ت جـ3 /148

[3] الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب255﴿تـ 255 هـ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1424/2 هـ.

ومن هنا نعلم أن القطع في سورة يوسف كان على
المجاز ﴿فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾[ يوسف: 31] فهذه الجملة دارجة، وهو عندما يجرح أحدهم يده، وهو يعبث بالسكين، فيقال له: قطعتَ يدك. فالنسوة عندما رأين يوسف وجمال يوسف، لم يتمالكن أنفسهن من الدهشة والاستغراب، بحيث نسين السكاكين التي كن يحملنها، فجرحن أيديهن من حيث لم ينتبهنَ. إن السياق والمقام ههنا يأبيان المعنى الحقيقي للقطع، وهو الفصل؛ إذ لا يُعقل أن يقدم الإنسان على بتر يده عندما يرى رجلا جميلاً، مهما كان السكين حاداً، ويبعد أكثر عندما يكون الحامل للسكين امرأة، فهن أضعف من أن يقدمن على هذا الفعل الخطير، والدليل أنهن استأنفن الكلام وقلن﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَٰذَا بَشَرًا إِنْ هَٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ﴾ وصيغة المبالغة إما بتكثير الجروح، أو باعتبار مجموعهن. يقول أبو حيان:" ﴿وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ﴾ أَيْ جَرَحْنَهَا، كما تقول: كنت أقطع اللحمَ فَقَطَعْتُ يدي. والتضعيفُ للتكثير إما بالنسبة لكثرة القاطعات، وإما بالنسبة لتكثيرالحَزِّ في يدي كل واحدةٍ منهن. فالجرح كأنه وقع مِرَارًا في اليد الواحدة، وصاحبتُها لا تشعر لما ذهلت بما راعها من جمال يوسف، فكأنها غابت عن حسّها. والظاهر أن الأيدي هي الجوارح الْمُسَمَّاةُ بهذا الاسمِ".[1].

إذن القطع في الموضعين ليسا بنفس المعنى، والذي يفصل بينهما هو السياق وما يحفه من قرائن أخرى.

### ادعاؤهم أن الآية من المتشابهات

وهذا هوالشق الثاني عند الحداثيين في التأويل اللغوي، وهو أن الآية التي وردت فيها كلمة القطع﴿فاقطعوا أيديهما ﴾ من المتشابهات، والمتشابه لا يعلم حقيقته إلا الله، أو أنها معلومة عندبعض﴿ الراسخون﴾ لكنها بالتأكيد محل اختلاف بينهم، فبعضهم سيفهم منه – القطع - البتر، وآخرون سيفهمون معنى آخر، وعندئذٍ فنحن في سعة من الأمر، وفي حلٍّ من الالتزام بحرفيتها. وبالتالي نستطيع إيجاد

---

[1] أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان﴿ ت:745هـ﴾ ، البحر المحيط في التفسير تح:: صدقي محمد جميل، دار الفكر، بيروت، ط1420هـ، جـ267/6.

عقوبةٍ مناسبةٍ، تناسب عصرنا الذي نحياه. هذا ما ذهب إليه محمد حبش، وهو يبحث عن تأويلٍ لكلمة القطع، فهو يدعو إلى:"...إحالة نصوص العقوبات الجسدية إلى المتشابه مع أنها باتت منسجمة تماما مع قاعدة الوقف في المتشابه التي استخدمها الفقهاء في باب العقيدة زمناً طويلاً: الإيمان به معلوم والكيف مجهول"[1]

فما معنى المتشابه، وهل تصدق صفة التشابه على هذه الآية مقابل المحكم الذي لا يختلف فيه العلماء وتكون دلالته واضحة على معنى معين؟ هذا ما سنجيب عنه.

**المحكم والمتشابه:**

موضوع المحكم والمتشابه من المواضيع التي شغلت ساحة الفكر الإسلامي كثيراً، قديماً وحديثاً، فهو من الموضوعات المهمة في علوم القرآن، وهو وثيق الصلة بمفهوم المعاني ودلالاتها، ولقد اضطربت فيه أقوال العلماء، واختلفت فيه آراؤهم، بسبب تناول القرآن الكريم للكلمتين في غير ما موضعٍ من السور، واختلاف معانيها بحسب سياق ورودها. يقول د. فضل حسن عباس:" شغلت قضية المحكم والمتشابه الفكر الإسلامي في القديم والحديث، وتعددت فيه كلمات العلماء، واختلفت أقوالهم وتباينت آراؤهم، ولكلٍّ وجهةٌ هو موليها".[2] فما معنى المحكم والمتشابه؟

المحكم: لغة: من الجذر﴿ح ك م﴾، يحكم إحكاماً، والحكم هو الفصل بين الشيئين، وهو في اللغة يدور على معنيين:

الأول: هو الإتقان، أحكم الأمر يعني أتقنه. وإحكام الشيء منعه من الفساد.

---

[1] العقوبات الجسدية، ص117.

[2] إتقان البرهان في علوم القرآن، 485/1. دار الفرقان، عمان، ط1/1997م.

الثاني: المنع: أحكمه عن الأمر إذا أرجعه عنه ومنعه منه، ومنه: أحكم الفرس إذا جعل له( حَكَمَة) ، وهو ما يحيط بحنكيه ليمنعه من الاضطراب، ومنه الحِكْمة؛ لأنها تمنع صاحبها عما لا يليق.[1]

ووصف القرآن الكريم بأنه محكم في آياتٍ كثيرة كقوله تعالى﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾[هود:1] قال الطبري" أحكمها الله من الباطل، ثم فصلها بعلمه، فبيّن حلاله وحرامه، وطاعته ومعصيته."[2]

**التشابه:** لغة: تشابه الشيئان، واشتبها يعني: أشبه كلٌّ منهما الآخر حتى التبسا، فالتشابه هو المماثلة والمشاكلة بين الشيئين. وقد استخدم القرآن الكريم الكلمة في غير ما موضعٍ من الآيات المباركة، فقال تعالى﴿ قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشَابَهَ عَلَيْنَا وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [ البقرة: 70]، أي تماثل والتُبس علينا، فلا ندري أي بقرة نذبح. وقال﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَامِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [ البقرة: 25]، أي يشبه بعضه بعضاً لوناً وشكلاً، لا طعماً وحقيقةً.

وقد وردت الكلمة في وصف القرآن وآياته، يقول سبحانه وتعالى﴿ا للَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [ لزمر:23]، أي" مثاني يشبه بعضه بعضاً، ويدل بعضه على بعض."[3] إذن القرآن الكريم يوصف بأنه –كله – محكم ويوصف كذلك بأنه –كله –

---

[1] انظر: ابن منظور، لسان العرب 12، مادة﴿ حكم﴾ ص140 وما بعدها،

[1] والفيروز وآبادي، مجدالدين محمد يعقوب بن محمد، القاموس المحيط، جـ38/4، والراغب الأصفهاني، المفردات، ص 133.

جامع البيان، 226/15.

[3] ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر﴿ت 774هـ﴾ ، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون - بيروت ط1419/1هـ.

متشابه، ويأتي مرة ثالثة ليفرق بين الآيات الكريمة من حيث الإحكام والتشابه، فقسم منه محكم، وقسم آخر متشابه، قال تعالى﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ يعني:" القرآن كله محكم باعتبار، وكله متشابه باعتبار، وبعضه محكم وبعضه متشابه باعتبار ثالث".

ولم يكن ثمة خلافٍ في الاعتبارين الأوليين، فهو محكم بمعنى متقن لا يتطرق إليه خللٌ، تتفق معانيه وإن اختلفت ألفاظه، وهو متشابه، يصدق بعضه بعضاً دون اختلاف أو تضاد، ويشبه بعضه بعضاً حسناً وبلاغةً حتى يعجز الإنسان أن يفاضل بين حروفه وكلماته، فهما معنيان متفقان على القرآن حكماً ووصفاً.

لكنه في المرة الثالثة – في سورة آل عمران - أثبت الإحكام لقسمٍ، وأثبت التشابه للقسم الآخر، ومن هنا كثر الاختلاف بين العلماء، وكثرت المصنفات والأبحاث في تناول المصطلحين. فما الفرق بينهما؟

### الفرق بين المحكم والمتشابه:

وقبل أن نذكر الراجح من الأقوال في الفرق بينهما، لا بد أن نذكر أقوال العلماء - قديماً وحديثاً- في الفرق بينهما، ولنرى مدى التقارب أو التباعد بينهم في أوجه الاختلاف.

**أولً – المحكم**: ما عرف العلماء تأويله، وفهموا معناه، والمتشابه: ما لا يعلمه إلا الله، فهو مما استأثر الله بعلمه. مثل قيام الساعة، والحروف المقطعة في أوائل السور. وهذا اختيار جمهور العلماء من المفسرين، حتى قال القرطبي:" هذا أحسن ما قيل في المتشابه".[1]

**ثانياً: المحكم**: ما لا يحتمل إلا وجهاً واحداً من التأويل، والمتشابه: ما احتمل أوجهاً، فإذا رُدّت إلى وجهٍ واحدٍ وأبطل الباقي صار المتشابه محكماً، وهو قول ابن عباسٍ، ومجاهدٍ، وابن إسحاق، وروايةٍ عن الشافعي، وأحمد، [1] وكذلك هو قول جمهورالأصوليين.

---

[1] الجامع لأحكام القرآن، جـ11/4

**ثالثاً: المحكم**: ما كان قائماً بنفسه، لا يحتاج بيانه إلى غيره، والمتشابه: ما لم يكن مستقلاً، ويحتاج بيانه إلى غيره. وهو اختيار عامة الفقهاء.[2] حكاه القاضي أبو يعلى، قال النحاس:" وهذا أحسن ما قيل في المحكمات والمتشابهات".[3]

رابعاً: المحكم: ما كانت دلالته راجحة، وهو النص والظاهر، والمتشابه: ما كانت دلالته غير راجحة، وهو المجمل والمؤول والمشكل. ويعزى هذا القول للرازي، وهو اختيار كثير من المحققين، وكذلك نُسب إلى الشافعية.[4]

خامساً: المحكم: ما اتضح معناه، والمتشابه: ما لم يتضح معناه. وقد نسبه السيوطي إلى الطيبي.[5]

سادساً: المحكم: هو الناسخ، والمتشابه: هو المنسوخ. وقد روي هذا عن ابن عباس، وقتادة، والربيع، والضحاك، والسدي.[6]

سابعاً: المحكم: الذي يُعمل به، والمتشابه: الذي يؤمن به ولا يُعمل به. وقد روي عن عكرمة وقتادة.[7]

ثامناً: "المحكم: ما كان معقول المعنى، والمتشابه: بخلافه، كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان أو شوال"[8]

---

[1] انظر جامع البيان جـ177/6، و ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي﴿ ت:597هـ زاد المسير جمال الدين أبو الفرج، ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1422/1هـ، جـ258/1.

[2] انظر: الجامع لأحكام القرآن 387/2

[3] البحر المحيط 29/2

[4] انظر: الإتقان 681/3، زاد المسير 350/1

[5] انظر: التحرير والتنوير 156/3

[6] انظر جامع البيان جـ176/6، وزاد المسير جـ259/1

[7] روح المعاني 80/2

[8] وهو قول الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي﴿ ت: 450هـ﴾ ، النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان جـ370/1

هذه أقوال العلماء في الفرق بين المحكم والمتشابه. والحق أننا لو تدبرنا في ما قالوه لرأينا أن هذه الأقوال تتقارب في كثير من جوانبها، وتختلف قليلاً. وهذا الاختلاف مردّه هو تعريف كل طائفة للمحكم والمتشابه من بعض الجوانب وليس كلها. [1] ولا شك أن هنالك أقوالاً ضعيفة، لا يعتدّ بها كالقول السادس، وهو أن المحكم هو الناسخ، والمتشابه هو المنسوخ، بقرينة السياق الذي حفَّ آية سورة آل عمران، كما سيأتي. وفي ما عداها فإن الأقوال تكمل بعضها بعضاً، ولا تعارض حقيقياً بينها، بل تعطي في مجموعها صورة متكاملة شاملة في توضيح الفرق بين المحكم والمتشابه في القرآن الكريم، وهذا ما ذهب إليه الشوكاني قائلاً:" والأولى أن يقال: إن المحكم: هو الواضح الدلالة إما باعتبار نفسه أو باعتبار غيره، والمتشابه: ما لا يتضح معناه، أو لا تظهر دلالته لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره. وإذا عرفت هذا عرفت أن هذا الاختلاف الذي قدمناه ليس كما ينبغي؛ وذلك لأن أهل كل قولٍ عرّفوا المحكم ببعض صفاته، وعرّفوا المتشابه بما يقابلها"[2]

وقبل أن نعود إلى الرد على دعوى الحداثيين بأن آية القطع من المتشابه لابد أن نقف عند تقسيم العلماء للمتشابه، فهو ليس على درجةٍ واحدةٍ بالنسبة إلى الراسخين والعلماء عموماً، وعندئذٍ سيسهل أمر الرد عليهم أكثر، وسيكون أدعى لتوهين حجتهم وتفنيد ادعائهم.

**أقسام التشابه:**

ليس التشابه في القرآن الكريم على درجةٍ واحدةٍ بل ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يقول الراغب الأصفهاني" المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل إلى الوقوف عليه، كوقت الساعة، وخروج

---

[1] انظر: طه ياسين طه، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم مفهومه وأسبابه، بحث نشر في موقع طريق الإسلام، تاريخ 17/07/ 2016، ص115

[2] انظر الشوكاني، محمد بن علي اليمني﴿ ت: 1250هـ﴾ ، فتح القدير، دار ابن كثير، دار الكلم الطيب - دمشق، بيروت، ط1/ 1414 هـ جـ1/ 360

الدابة، ونحو ذلك، وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته: كالألفاظ الغريبة والأحكام الغَلِقة، وضرب متردد بين الأمرين يختص به بعض الراسخين في العلم ويخفى على من دونهم، وهو المشار بقوله لابن عباس " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".

**وللتوضيح أكثر أقول: التشابه الحقيقي:** وهو الذي اتفق العلماء عليه بأنه لا يعلم تأويله إلا الله سبحانه وتعالى مثل كيفيات صفاته عز وجل، كقوله﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾ [ طه:5] فالاستواء معلوم لكن الكيف مجهول. وكالعلم بقيام الساعة، وما يتلوه من أحداثٍ عظامٍ﴿يَسْأَلُكَ النَّاسُ عَنِ السَّاعَةِ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ تَكُونُ قَرِيبًا﴾[الأحزاب: 63]، والمقصود علم وقتها المحدد وحقيقتها. ومثل حقيقة الأحرف المقطعة، عند فريق من العلماء، فمع أننا نعلم هذه الحروف؛ فهي من جنس الحروف التي رُكِّبت منها كلمات القرآن الكريم، إلا أننا لا نعلم ما المراد بها في النظم القرآني. فهذه الأمثلة وغيرها من المتشابه الذي خفي علينا مراده، وهو متشابه من حيث الحقيقة لا من حيث المعنى، ونحن نؤمن به؛ فهو من عنده سبحانه وتعالى، ونعلم أيضاً أن جهلنا به لا يضرنا في عقيدتنا وعبادتنا لله سبحانه.[1]

الثاني: التشابه النسبي: وهو أن في القرآن الكريم بعض الآيات التي يخفى مرادها على الناظر، فيشتبه عليه، لكنه لا يشتبه على جميع الناس، بل إن الراسخين من أهل العلم يعلمون تأويله، فالتشابه حاصل من جهة الناظر لا من جهة النص. وهو على نوعين:

النوع الأول: يعلمه كل من رزق حظاً من النظر؛ وهذا قد يشتبه على البعض دون بعض، مثل:

1 - ما ورد من ألفاظ تحمل أكثر من وجه، مثل لفظ﴿ أنا﴾ و﴿ نحن﴾ ، فهي من المتشابه، لأنه يراد بها:

أ – الواحد الذي معه غيره من جنسه.

[1] انظر المحرر الوجيز جـ401/1، معالم التنزيل جـ8/2

ب – ويراد به الواحد الذي معه أعوان وإن لم يكونوا من جنسه؛ لكن تابعون له لا شركاء معه.

ج – ويراد به الواحد المعظِّم نفسه.

وهنا يصبح هذا اللفظ من المتشابه؛ فاللفظ واحد والمعنى متعدد. فإذا ادّعى النصراني وجود ثلاثة آلهة مستدلاً بقوله تعالى﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [ الحجر:90] وغيره من النصوص قلنا له عليك الرجوع إلى المحكم وهو قوله تعالى﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾[ البقرة:163] وقوله تعالى﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [ الإخلاص:1]

ولم تكن صيغ الجمع إلابياناً لما يستحقه سبحانه وتعالى من العظمة والأسماء والصفات.

2 – النصوص التي يُتوهم منها التعارض: كقوله تعالى﴿هَٰذَا يَوْمُ لَا يَنْطِقُونَ وَلَا يُؤْذَنُ لَهُمْ فَيَعْتَذِرُونَ﴾[ المرسلات: 35-36]، مع قوله تعالى﴿ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ رَبِّكُمْ تَخْتَصِمُونَ﴾ [ الزمر:31].

3 – ما احتاج إلى غيره: كقوله تعالى﴿وَالسَّمَاءِ وَالطَّارِقِ﴾ [ الطارق:1]، فقد بينه ما بعده﴿النَّجْمُ الثَّاقِبُ﴾[الطارق: 3].

4 – ما يحتاج في بيانه الحقيقي إلى دليلٍ خارجي وإن كان في نفسه ظاهر المعنى لبادي الرأي ؛ كاستشهاد الخوارج على إبطال التحكيم بقوله تعالى﴿مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِهِ إِلَّا أَسْمَاءً سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَامِنْ سُلْطَانٍ إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّاإِيَّاهُ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَايَعْلَمُونَ﴾[ يوسف:40]، فالاستشهاد بظاهر الآية صحيح على الجملة، وأما على التفصيل فيحتاج إلى البيان، وهو ما ذكره ابن عباس من أن الحكم تارة لله من غير تحكيم، وتارة بتحكيم؛ لأنه إذا أمرنا بالتحكيم فالحكم به حكم الله، فاتباع المتشابهات يؤدي إلى الضلال والخروج عن الجماعة وهو ما قصده

المصطفي صلى الله عليه وعلى آله وسلم:" إذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمّى اللهُ فاحذروهم"[1].

**الثاني:** ما لا يعلمه إلا الراسخون في العلم؛ فهو يحتاج إلى علمٍ عميق وفقه دقيق، واضطلاع على سنن العربية وقواعدها، وذلك برد تلك المتشابهات الى المحكمات.

ومثاله: ما اشتبه على بعض الناس ما وُعدوا به في الجنة من لحم ولبن وعسل وخمر....فيظن أنه يشبه ما يراه في الدنيا تماماً، لكن الراسخين في العلم يعلمون أن تبايناً كبيراً قائم بينهما، وذلك من خلال بيان الآيات هذه بما ورد في الحديث، حيث يقول عليه وعلى آله الصلاة والسلام:" أعددت لعبادي الصالحين ما لا عينٌ رأت، ولا أُذُنٌ سمعت، ولا خطر على قلب بشرٍ"[2]. فالراسخون علموا أنه من باب تقريب الصورة، وإلا فلا تماثل بينهما إلا في الشكل الظاهري﴿ وأتوا به متشابهاً ﴾[البقرة: 25].[3]

وبعد هذا البيان والتفصيل عن نوعي التشابه، وأن منه الحقيقي المطلق، ومنه النسبي، سهل علينا الآن فهم الآية الكريمة – في آل عمران-، فلنقف عندها قليلاً، ولنرَ ماذا قال العلماء المفسرون في حقها، أقصد كلمة﴿والراسخون﴾ ، فهل هذه الواو عاطفة، أم استئنافية؟

**يقول المولى سبحانه** ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾[آل عمران:7]

انقسم العلماء في الواو هنا فريقين:

---

[1] البخاري كتاب التفسير، باب: منه آيات محكمات رقم كتاب العلم، ومسلم باب النهي عن اتباع متشابه القرآن رقم 4817﴾ 4183

2 البخاري، كتاب: ما جاء في صفة الجنة وأنها مخلوقة، رقم 3005. ومسلم، كتاب: الجنة وصفة نعيمها واهلهارقم 5050

[3] انظر: طه طه ص118 وما بعدها.

الأول: قالوا: الواو ههنا للاستئناف، والوقف على لفظ الجلالة في قوله﴿ وما يعلم تأويله إلا الله﴾. وهو مذهب جمهور الصحابة، والتابعين، واختيار أصحاب المعاني - الكسائي والفراء والأخفش -، وإمام المفسرين الطبري، يقول البغوي:" وهذا قول أقيس في العربية، وأشبه بظاهر الآية"[1]. واستدلوا بماذهبوا إليه بعدة أدلة:

1 – قراءة ابن عباس، فقد كان يقرأ ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.[2] وقراءة ابن مسعود ﴿وإنْ تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به﴾.[3] يقول السيوطي" فهذا يدل على أن الواو للاستئناف، لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة، فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسنادٍ صحيحٍ إلى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه".[4]

2 - إن الآية جاءت في سياق الذم للمتبعين للمتشابه ووصفهم بالزيغ والضلال﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ﴾، فالمقارنة جاءت بين ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله، ثم مدحت الذين فوضوا علم حقيقتها إلى الله.

3 – ما جاء عن السيدة عائشة رضي الله عنها قالت:" تلا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذه الآية﴿هُوَالَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾[ آل عمران:7] قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم:" فإذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذرهم".[5]

---

[1] معالم التنزيل، جـ10/2.
[2] المستدرك 289/2، وقال: صحيح على شرط الشيخين ووافقه الذهبي، وقال ابن حجر في الفتح: صحيح الإسناد 263/8،
[3] البحر المحيط جـ28/3.
[4] الإتقان في علوم القرآن، جـ6/3.

الثاني: قالوا الواو عاطفة، و﴿الراسخون﴾ معطوف على لفظ الجلالة ﴿الله﴾. والذين ذهبوا إلى هذا أكثر أهل العلم، يقول عنه ابن كثير "...أنه مذهب كثير من المفسرين، وأهل الأصول، من هؤلاء: مجاهد والربيع، وعزاه الطبري إلى ابن عباس، ورجحه ابن تيمية والنووي، وابن الحاجب وابن قتيبة".[1]

واستدلوا بأدلةٍ، منها:

1- إن الله عز وجل أمرنا بتدبر كتابه﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد:24]، وهنا الأمر بالإطلاق، ولم يستثنِ شيئا، لا من المحكمات ولا من المتشابهات. وفي المقابل ذمَّ سبحانه وتعالى الذين يستمعون إلى القرآن دون تدبر ولا تعقّل﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّىٰ إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا ۚ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾[ محمد:16]، " فيبعد أن يخاطب عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق بمعرفته، وقد اتفق أصحابنا – أي الشافعية – وغيرهم من المحققين على أنه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد، والله أعلم".

2 – إنه لا يجوز القول: إن الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام لم يكن يعرف المتشابه، وإنه كان يبلغ الناس كلاماً هو لا يعرف معناه. يقول المولى سبحانه﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ [ القيامة:16-19]،

ويقولأيضا﴿يَاأَيُّهَاالَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ۖ إِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِ لَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً﴾ [النساء:59]. فإذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يجهل معناه فما الفائدة المرجوة في أمر الصحابة بالرجوع إليه؟ وإذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يعرف معناه – وقد تأكدنا- فلماذا يستأثر بهذا العلم ولا يُعلّمه أصحابه رضوان الله عليهم؟ وأيننا من قوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [ النحل:44]؟ ناهيك عن وجود روايات تؤكد تعليمه عليه وعلى آله الصلاة

[1] انظر: جامع البيان جـ201/6، الجامع لأحكام القرآن 17/4، واستدلوا على ذلك بجملةٍ من الأدلة.

والسلام لبعض صحابته أمثال سيدنا علي، وقد دعا لابن عباسٍ فقال:" اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل".[1] وغيرها من الأدلة.

3 – ورود روايات تثبت تلقي الصحابة والتابعين للتفسير عن بعضهم بعضا، منها: قول مجاهد:" عرضت المصحف على ابن عباسٍ من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كلِّ آيةٍ منه وأسأله عنها".[2] ولا توجد في تلك الروايات ما يدل على استثناء المتشابه من هذه الأسئلة.

4 – إن الخصيصة التي مدح الله لأجلها الراسخين لا يظهر معناها بالاكتفاء بقولهم ﴿آمنا به﴾ ؛ فكل المؤمنين يقولون﴿آمنا به﴾، وهذا دليل على أنه شيء آخر غير قولهم ذاك.

5 – إن الله عز وجل عندما ذمَّ المؤولين فإنما ذمهم لنيتهم الفاسدة؛ فقد قصدوا الفتنة والتأويل من وراء اتباع المتشابه، ولم يقصدوا الاهتداء بالعلم، من خلال تدبره وتفهمه.

6 – إن عدم التدبر في المتشابه لاقيمة له مع جعل المحكم أم الكتاب؛ فالأم هي التي يعود إليها عند الحاجة والالتباس.

**الرأي الراجح:**

لعلنا الآن نذكر الراجح من الأقوال ونحن نشعر بالطمأنينة؛ لأننا وقفنا على المتشابه، وأنه ينقسم إلى قسمين اثنين:

فالقسم الأول: هو المتشابه الحقيقي المطلق، وهو الذي لا يستطيع أحد الوصول إلى حقيقته وكنهه، وهو ما يتعلق بالعلم بذات الله عز وجل، ووقت الساعة، وحقيقة ما يتلوها من الأحداث العظيمة والأهوال

[1] سبق تخريجه
[2] جامع البيان جـ1/90 وقال أحمد شاكر: هذا إسناد صحيح متصل.

الجسيمة. فالذين يقولون بالوقوف على لفظ الجلالة ﴿إلا الله﴾، يقصدون هذا فحسب، وعليه فإن الوقوف على لفظ الجلالة﴿ الله ﴾ هو الراجح.

وأما القسم الثاني، وهو المتشابه النسبي، فهو الذي يعلمه العلماء الراسخون في العلم، بعد النظر العميق والتأمل الدقيق والتدبر الذي كان امتثالا لأمر الله سبحانه﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [محمد: 24]. وهو الذي جعل للعلماء ميزة خاصة بهم دون غيرهم، وعنديذٍ فكلمة﴿ الراسخون﴾ تتعلق بما قبلها وبما بعدها، حيث إنهم يعلمون تأويل المتشابه، أي معناه في اللغة، لكنهم يجهلون كيفيته الحقيقية، وهذا ما عبر عنه الإمام مالك، وقد سئل عن الاستواء، حيث قال: الاستواء معلوم، والكيف مجهول.[1]، قال القاسمي:" وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول، فليس في أهل السنة من ينكره، وقد بين أن الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم، ولكن الكيفية لا تعلم ولا يجوز السؤال عنها"[2].

وكذلك﴿ الراسخون﴾ يتعلق بما بعده، فهم بعد معرفتهم للمتشابه، من حيث اللغة، كانوا يقولون: آمنا به، آمنا به لغةً وحقيقةً، ونفوض أمر تلك الحقيقة إلى الله عز وجل، وعندئذ تترجح عندنا قراءة الوقوف على﴿ الراسخون﴾، يقول الآلوسي:" قال بعض أئمة التحقيق: الحق أنه إن أريد بالمتشابه ما لا سبيل إليه فالحق الوقف على﴿ إلا الله﴾، وإن أريد ما لا يتضح بحيث يتناول المجمل ونحوه فالحق العطف، ويجوز الوقف أيضاً لأنه لا يعلم جميعه أو لا يعلمه بالكنه إلا الله تعالى ".[3]

---

[1] اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة، الاسكندرية، د.ت، جـ328/2.

[2] القاسمي، محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد القاسمي﴿ ت 1332هـ ﴾ تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه - بيروت

ط1418/1 هـ، عند تفسير قوله تعالى﴿ ﴿...ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ﴾ ﴾ جـ70/5.

[3] روح المعاني 83/2

**الحكمة من وجود المتشابه في القرآن الكريم:**

لم يقف العلماء عند موضوع المتشابه في القرآن الكريم من حيث التعريف والتقسيم والأسباب، بل ختموا الحديث عنه بالحكمة الإلهية من وجوده، فمن الطبيعي أن يسأل الإنسان لماذا وجود المتشابه في القرآن الكريم؟ فلنعد مرة أخرى إلى التقسيم الثنائي للمتشابه، ونقول:

القسم الأول: التشابه الحقيقي، وله حكم كثيرة، ومن أهمها:

1 – دليل العجز البشري وجهله مهما تعلّم، فالله وحده العالم بكل شيء، المحيط بكل شيء، وأن الخلائق – على كثرتهم – لا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء، وهذه الحقيقة من شأنها أن تدفع العبد للاستسلام والخضوع لله رب الوجود. ﴿فَبَدَأَ بِأَوْعِيَتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ ۚ كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ ۚ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَنْ نَشَاءُ ۗ وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [ يوسف:76]. ومن الرحمة بالعباد أن أخفى الله عنهم وقت قيام الساعة، وكذلك آجالهم، كي يعملوا في الدنيا بطمأنينة ونشاط، دون خوفٍ أو كسل، ولهذا قيل:" العقل مبتلى باعتقاد حقيقة المتشابه كابتلاء البدن بأداء العبادة، كالحكيم إذا صنّف كتاباً أجمل فيه أحياناً؛ ليكون موضع خضوع المتعلم لأستاذه...وقيل: لو لم يبتلَ العقل الذي هو أشرف البدن، لاستمر العالم في أبهة العلم على التمرد، فبذلك يستأنس إلى التذلل بعز العبودية، والمتشابه هو موضع خضوع العقول لبارئها استسلاماً واعترافاً بقصورها".[1]

2 – الابتلاء والاختبار: فالواجب على الإنسان أن يؤمن بكل ما أخبر الله عنه، لا سيما الغيبيات، ويسلم أمرحقيقتها لله سبحانه، من غير خوضٍ ولا إرادة سوء، يقول ابن كثير:" والمتشابهات في الصدق، لهن تعريف وتحريف، وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام ألّا يصرفن

[1] الإتقان في علوم القرآن جـ11/3

إلى الباطل، ولا يحرفن عن الحق، كما لو احتج النصارى بأن القرآن قد نطق بأن عيسى هو روح الله، وكلمته ألقاها إلى مريم، وتركوا الاحتجاج بقوله تعالى﴿إِنْ هُوَ إِلَّا عَبْدٌ أَنْعَمْنَا عَلَيْهِ وَجَعَلْنَاهُ مَثَلًا لِبَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [ الزخرف: 59]، وبقوله تعالى:﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[ آل عمران:59]، وغير ذلك من الآيات المحكمة المصرحة بأنه خلق من المخلوقات، وعبد ورسول من رسل الله". و " لو كان ما جاء في الكتاب معقولاً واضحاً لا شبهة فيه لأحد لما كان في الإيمان به شيءٌ من الخضوع لأمر الله والتسليم لرسله".[1]

3 – ومنها- كما يقول الزركشي- :" إقامة الحجة عليهم؛ وذلك أنما نزل بلسانهم ولغتهم، ثم عجزوا عن الوقوف على ما فيه بلاغتهم وإفهامهم؛ فيدل على أن الذي أعجزهم عن الوقف هو الذي أعجزهم عن تكرر الوقوف عليها، وهو الله سبحانه".[2]

القسم الثاني: التشابه النسبي: وهو الذي يعلمه الراسخون، ومن حكم وجوده:

1 – إبراز قيمة العلماء، وتفاوت درجاتهم، والحث على التسابق في ما بينهم، فلو كانت الآيات كلها محكمات لا يحتاج إلى تأويل لبطل التفضيل بين العلماء، ولاستوت منازلهم، يقول القرطبي" لأنه لو كان كله واضحاً لم يظهر فضل بعضهم على بعض، وهكذا يفعل من يصنف تصنيفاً يجعل بعضه واضحاً وبعضه مشكلاً، ويترك للجُثْوة موضعاً، لأن ما هان وجوده قلَّ بهاؤه، والله أعلم".[3]

---

[1] المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي﴿ ت: 1371هـ﴾ ، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1365/1 هـ - 1946 م جـ94/3

[2] البرهان في علوم القرآن 76/2

[3] الجامع لأحكام القرآن 394/2.والجثوة: الجماعة والتراب المجتمع. اللسان، جـ14 /133

2 – وجود المتشابه الذي لا يُدرك إلا ببذل الجهد والمشقة يترتب عليه الأجر والثواب عند الله سبحانه، يقول السيوطي:" منها الحث للعلماء على النظر الموجب للعلم بغوامضه، والبحث عن دقائقه؛ فإن استدعاء الهمم لمعرفة ذلك من أعظم القُرَب".[1]

3 – إعطاء القيمة لمكانة العقل ودوره في فهم القرآن الكريم، فالنظر في المتشابه يحتاج إلى الاستعانة بالأدلة العقلية التي تخلصه من التقليد، يقول الزمخشري:" فإن قلت: فهلا كان القرآن كله محكماً؟ قلت: لو كان كله محكماً لتعلق الناس به لسهولة مأخذه ولأعرضوا عما يحتاجون فيه إلى الفحص والتأمل من النظر والاستدلال، ولو فعلوا ذلك لعطلوا الطريق الذي لا يتوصل إلى معرفة الله وتوحيده إلا به".[2]

4 – زيادة الإيمان به والثقة بأنه كلام الخالق البارئ، وذلك بعد النظر والتدبر حيث لا يجد المؤول أي خللٍ أو تناقضٍ فيه " لأن المؤمن المعتقد أن لا مناقضة في كلام الله ولا اختلاف، إذا رأى فيه ما يتناقض في ظاهره وأهمه طلب ما يوفق بينه ويجريه على سنن واحدة، ففكر وراجع نفسه وغيره ففتح الله عليه وإذا تبين مطابقة المحكم ازداد طمأنينة إلى معتقده وقوة في إيقانه".[3]

5 – كشف حقيقة أهل الزيغ والضلال في كل وقتٍ وحين، حيث يتبعون المتشابه بغية الفتنة والإفساد.وتوجد حكم أخرى أعرضت عنها خشية الإطالة.[4]

هذا هو مفهوم المتشابه، وهو علم مهم من علوم القرآن التي ينبغي الإحاطة به والضلوع فيه. لكن ما مفهومه عند الحداثيين، ولِمَ يثيرونه كلما أرادوا تأويل النص القرآني؟

---

[1] انظر الإتقان 11/3
[2] الكشاف، جـ 833/1
[3] المصدر نفسه 338/1
[4] انظر: طه عابدين طه، المحكم والمتشابه، ص137 وما بعدها

**مفهوم المتشابه عند الحداثيين:**

حظي موضوع المحكم والمتشابه باهتمام الحداثيين كثيراً، كشأن بقية علوم القرآن الكريم، مثل الناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وجعلوا المقابلة بينهما – المحكم والمتشابه – "أساساً لقضيةٍ ثنائية جدلية، إلى جانب ثنائيات أخرى، بغية الوصول إلى الغاية التي أسموها اختراق النص وتصييره، وخلخلته، وتشظيه وانشطاره، وتفكيكه وإعادة تركيبه، وإنتاجه".[1]

فوجود المحكم والمتشابه أمر سلبي عند الحداثيين، وعليه فهو وعاء يتسع لكل القراءات والتأويلات، ولا يشترط في القارئ أي شرط، يقول طيب تيزيني:"...نعم لقد أشارالنص القرآني نفسه إلى أن متنه يقوم على المتشابه والمحكم في آنٍ، ومن ثَمَّ فهو مارس هنا نشاطاً ذهنياً مكثفاً تبلور فيما نطلق عليه المصطلح المركب (وعي الوعي) ، فهو قد وعى بوضوحٍ ومن موقع معجميته الدينية الخاصةِ البنيةَ الإشكالية التي يقوم عليها بناؤه العقيدي...ههنا بالضبط تكمن الإشكالية المتجددة، أي التي تنتج نفسها وتعيد إنتاج نفسها عبرالمتون التي تنطوي عليها، وكذلك عبر من تصدى لها نقداً أو مساءلةً أو استجابةً، فهي إشكالية( بمعنى معضلة) النص القرآني، الذي أعلن هو نفسه أنه قام – أساساً – على المحكم والمتشابه دون أن يحدد ذلك عيناً".[2] ولعلنا لا نحتاج إلى بذل الجهد الكثير لتفنيد شبهة تيزيني، في قوله " إن المتن القرآني قام أساساً على المحكم والمتشابه" لأن الآية صرحت بأن الأساس والأكثر هو المحكم﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾، وأم الشيء: معظمه وعامته، كما قالوا: أم الطريق، بمعنى معظمه.

ثم إن وصف القرآن بأنه بيانٌ وهدى يدحض الشبهة أيضا، فكيف سيكون بياناً وهدىً وهو في الوقت ذاته يتصف بالالتباس والإشكال؟ وأما الآية التي تنعت القرآن بأنه متشابه، فقد سبق البيان أنه لا يراد به ما يقابل المحكم، وعندئذٍ فالخطأ عند تيزيني خطأ في الدليل والمدلول، وعن هؤلاء يقول ابن

---

[1] أحمد الفاضل، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآنالكريم، مركز الناقد ط2008/1، ص469.
[2] أبو زيد نصر حامد، النص القرآني ص 241

تيمية"...وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على آرائهم، تارة يستدلون بآيات على مذهبهم ولا دلالة فيها، وتارة يتأولون ما يخالف مذهبهم بما يحرفون به الكلم عن مواضعه...".[1]

استغل الحداثيون المحكم والمتشابه إلى أبعد حدود الانحراف واستثمروه في سبيل التأويل الذي يرومونه، بعيداً كل البعد عن الضوابط التي ضبطها العلماء والشروط التي اشترطوها، وحجتهم في ذلك المحكم والمتشابه، فمن خلال المحكم والمتشابه يصبح النص القرآني كلأً مباحاً لكل من هبّ ودبّ، بغض النظر عن معتقدهم وأفكارهم، يقول تيزيني" فإذا كان النص القرآني قد أعلن هكذا في شخصه وبلغته عن تلك الإشكالية المتجددة والمفتوحة(المحكم والمتشابه)، فإنه ترك الحلول والإجابات عليها كامنة في الممارسات المشخصة للفرقاء المتضامنين أو المتخاصمين أو المتصارعين... فعلى هذا وانطلاقاً من أن الفرقاء المذكورين جميعاً يعلنون انتماءهم للإسلام عموماً، ويؤكدون على صدق إيمانهم الديني، فإنهم أيضاً جميعاً يعلنون أنهم ليسوا من تلك الفئة التي حددها النص على سبيل الإدانة﴿الذين في قلوبهم زيغ﴾ فهو في صيغته الإشكالية المعنية هنا، يقول كل شيء، دون أن يقول شيئاً بعينه، على نحو تفصيلي قطعي. وهنا بدوره وبالعلاقة مع كليته وإجماليته، أسهم في أن يجعل من النص مِظلةً لأولئك جميعاً".[2]

إذن الأمر واضح جداً، فوجود المحكم والمتشابه هو الذي يسمح لكل من يريد أن يقول ما شاء، فلا ضوابط ولا شروط، ولا قدسية ولا حدود.

إن المشكلة عند الحداثيين تعود في جذورها إلى انتمائهم المادي الماركسي، الذي يؤمن بجدل التناقضات، ويحاول إكساء قطبَي كلٍّ من الثنائيات التقابلية التي وردت، كالمحكم والمتشابه، والناسخ

---

[1] ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم، مقدمة في أصول ت728هـ ﴾ دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1490هـ 1980م، ص33، وانظر: الاتجاه العلماني، ص473.

[2] النص القرآني ص 241، 243

والمنسوخ...مواصفات تعطيها طابعاً تناقضياً، ومن ثم تعميم ما يصلون إليه من نتائج تناقضية على كتاب الله، وسواء أكان ذلك بالتصريح أم بالتلميح.[1]

بعد كل هذا أقول: هل الآية التي ورد فيها الأمر بقطع يد السارق من هذا المتشابه الذي يروج له الحداثيون ويدعون إلى قراءته وتأويله من خلاله؟

**أقول**: أولاً: إن هذه الآية في محورها الرئيس – القطع – لم توصف بأنها من المتشابه قط، لا في القديم ولا في العصر الحديث، ما خلا التيار الحداثي. وها هي كتب التفسير والفقه، وكتب الحديث وشروحها أمامنا، ولن نجد فيها، ولو قولاً ضعيفاً أو شاذاً، يقول بتشابه كلمة القطع، التي تعني البتر والإبانة والفصل.

وقد أشبعنا مدلول كلمة﴿ القطع﴾ معالجةً، من خلال الأدلة والأمثلة الكثيرة على أنه البتر والفصل.

ثانياً: إن العموم وقع على كلمة﴿ السارق﴾ ، يقول القرطبي:" وظاهر الآية العموم في كل سارق وليس كذلك؛ لقوله عليه السلام: لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعدا".[2] و أما المقدار الذي سيقطع من يد السارق فقد جاء مجملاً– والمجمل ضرب من ضروب التشابه عند فريق من العلماء-، أهو إلى المرفق، أم العضد، أم الرسغ؟ يقول الجصاص" فهو مجمل من جهة المقدار يحتاج إلى بيانٍ من غيره في إثباته، فلا يصح من أجل ذلك اعتبار عمومه في إيجاب القطع في كل مقدارٍ".

مع أن كلام الشوكاني بيّنٌ في أن الواضح الدلالة، سواء باعتبار نفسه، أو باعتبار غيره، يسمى محكماً، وهو الذي نختاره ونرجحه، وعندئذٍ فلا توصف هذه الآية بأنها من المتشابه بأي شكلٍ من الأشكال.

ثم جاء البيان النبوي، ليفصل هاتين الجزئيتين، بعد أن عُمِّم – لفظ السارق، وأُجمل المقدار الواجب قطعه - على الصحابة، وثبت ذلك بالتواتر في جميع المراحل التي احتكم فيها المسلمون إلى كتاب ربهم.

---

[1] انظر: كلاس، صلاح الدين، التشابه﴿ منهج القرآن في فهم القرآن﴾ دار القادري، دمشق، ط1/1422هـ 2001م، ص322.
[2] الجامع لأحكام القرآن، جـ160/6.

فهل بعد التفصيل والبيان يمكن أن يعود النص مجملاً؟ هذا ما لم يقله أحد من العلماء من مفسرين وأصوليين وفقهاء ولغويين..

مع أن إغفال الأدلة التي خصصت العموم في الجزئية الأولى، وبيّنت المجمل في الجزئية الثانية ليس من مصلحة الحداثيين، فلفظ﴿ السارق﴾ عام يشمل كل مَن مدَّ يده وسرق، ومهما كان صغيراً- كما تقدم-، حتى ذهب بعض الفقهاء إلى القطع في من سرق أي شيءٍ ذي قيمة، يقول القرطبي:"...قول سابع: وهو أن اليد تقطع في كل ما له قيمة على ظاهر الآية، هذا قول الخوارج، وروي عن الحسن البصري، وهي إحدى الروايات الثلاث عنه، والثانية كما روي عن عمر، والثالثة حكاها قتادة عنه أنه قال: تذاكرنا القطع في كم يكون على عهد زياد ؟ فاتفق رأينا على درهمين، وهذه أقوال متكافئة والصحيح منها ما قدمناه لك، فإن قيل: قد روى البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده، ويسرق الحبل فتقطع يده، وهذا موافق لظاهر الآية في القطع في القليل والكثير؛ فالجواب أن هذا خرج مخرج التحذير بالقليل عن الكثير، كما جاء في معرض الترغيب بالقليل مجرى الكثير في قوله عليه السلام: من بنى لله مسجدا ولو مثل مفحص قطاة بنى الله له بيتا في الجنة، وقيل: إن ذلك مجاز من وجه آخر؛ وذلك أنه إذا ضَرِيَ بسرقة القليل سرق الكثير فقطعت يده، وأحسن من هذا ما قاله الأعمش وذكره البخاري في آخر الحديث كالتفسير قال: كانوا يرون أنه بيض الحديد، والحبل كانوا يرون أنه منها ما يساوي دراهم.قلت: كحبال السفينة وشبه ذلك، والله أعلم".[1]

وقد وقع الإجمال في كلمة﴿ أيديهما﴾ فهل المقصود اليدان، فلو نحينا التفصيل الذي جاء بخطاب منفصل لوجب قطع اليدين، وربما من المنكب أيضاً. يقول الألوسي:"... وأن تقطع الأيدي كلها من حيث ظاهر اللغة، وكذا قال أبو حيان، وفيه نظر؛ لأن الدليل قد دل على أن المراد من اليد يد مخصوصة، وهي اليمين، فجرت مجرى القلب والظهر، واليد اسم لتمام العضو، ولذلك ذهب الخوارج إلى أن المقطع هو

[1] الجامع لأحكام القرآن، جـ160/6.

المنكب، والإمامية على أنه يقطع من أصول الأصابع، ويترك له الإبهام والكف، ورووه عن علي -كرم الله تعالى وجهه- واستدلوا عليه أيضا بقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَٰذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾ [ ص: 134 ] إذ لا شك في أنهم إنما يكتبونه بالأصابع، وأنت تعلم أن هذا لا يتم به الاستدلال على ذلك المدعى، وحال روايتهم أظهر من أن تخفى، والجمهور على أن المقطع هو الرسغ، فقد أخرج البغوي، وأبو نعيم في معرفة الصحابة من حديث الحارث بن أبي عبد الله بن أبي ربيعة: « أنه عليه الصلاة والسلام أتي بسارق فأمر بقطع يمينه منه " وكذلك ذهب الخوارج إلى أن القطع يكون من المنكب، لأن اليد تشملها".[1]

كما أن الآية لم تذكر أي شيء عن الشروط والأركان التي ينبغي توفرها في حين أنها جاءت بأدلة منفصلة، من عمل الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام، والصحابة الكرام من بعده.

إذن الزعم أن هذه الآية من المتشابه، باطلٌ لا يستند إلى أبسط دليلٍ ولا إلى أدنى عمادٍ، ولا إلى أي قولٍ مأثور، ولو كان ضعيفاً.

[1] روح المعاني، جـ303/3.

**تفسير الآية وفق معايير المفسرين:**

بعد أن وقفنا على تأويل الحداثيين للآية، وفندنا أقوالهم، وكشفنا أغلاطهم التي لفظتها المقاصد الحقيقية، وأنكرتها اللغة السليمة، نريد الوقوف على تفسيرها- الآية - وفق قواعد التفسير ومعايير اللغة، من خلال تفسيرها تفسيراً تحليلياً، يقف عند كل كلمة وجملة، أي أنه يعنى باللفظ والنظم – التركيب -، مع ما يحيط بها – الآية – من قرائن السياق والسباق واللحاق، وما يتعلق بها من أسباب، مع البيان النبوي، وما ثبت وصح عن الصحابة الكرام.

وأول عمل نقوم به هو استحضار المقطع كله، أي ذكر الآيات التي قبلها والتي بعدها، كي تكون الصورة كاملة واضحة. يقول سبحانه وتعالى

﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴿ 33﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُور رَّحِيم﴿ 34﴾ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَٱبۡتَغُوٓاْ إِلَيۡهِ ٱلۡوَسِيلَةَ وَجَٰهِدُواْ فِي سَبِيلِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ﴿ 35﴾ إِنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡ أَنَّ لَهُم مَّا فِي ٱلۡأَرۡضِ جَمِيعا وَمِثۡلَهُۥ مَعَهُۥ لِيَفۡتَدُواْ بِهِۦ مِنۡ عَذَابِ يَوۡمِ ٱلۡقِيَٰمَةِ مَا تُقُبِّلَ مِنۡهُمۡۖ وَلَهُمۡ عَذَابٌ أَلِيم﴿ 36﴾ يُرِيدُونَ أَن يَخۡرُجُواْ مِنَ ٱلنَّارِ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنۡهَاۖ وَلَهُمۡ عَذَاب مُّقِيم﴿ 37﴾ وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلا مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيم﴿ 38﴾ فَمَن تَابَ مِنۢ بَعۡدِ ظُلۡمِهِۦ وَأَصۡلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيۡهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُور رَّحِيمٌ﴿ 39﴾ أَلَمۡ تَعۡلَمۡ أَنَّ ٱللَّهَ لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ يُعَذِّبُ مَن يَشَآءُ وَيَغۡفِرُ لِمَن يَشَآءُۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡء قَدِير﴿40 ﴾.

**أولاً:** مما هو محل إجماعٍ أن سورة المائدة كلها مدنية، ومن جملتها آية السرقة، أي نزلت بعد أن ترسخت العقيدة الجديدة في عقول المسلمين، ولامست أفئدتهم بالتسليم والقبول، فكانوا يقبلون حكم الله ورسوله على أنفسهم.

ولقد كان قطع يد السارق حكماً من عهد الجاهليّة، قضى به الوليدُ بن المغيرة فأقرّه الإسلام كما في الآية، لكنه شدد كثيرا قبل تنفيذ الحد، وبالتالي عدم ترك هذا الحكم باباً مفتوحاً على مصراعيه، يأخذ السارق على حين غرة، بل جعل له شروطاً وأركاناً، ثم النظر في ظروف حالة السارق ونوعية السرقة وكميتها، وكذلك الحالة الاقتصادية العامة في المجتمع. لذا لم تكن مسألة قطع اليد محل جدالٍ أو خلافٍ بين الصحابة ومن بعدهم، من خلال الاستسلام بتحكيم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

**ثانياً: مناسبة الآية بما قبلها وبما بعدها:**

في اتصال الآية بما قبلها وجهان: الأول: أنه تعالى لما أوجب في الآية المتقدمة قطع الأيدي والأرجل عند أخذ المال على سبيل المحاربة، بيّن في هذه الآية أن أخذ المال على سبيل السرقة يوجب قطع الأيدي والأرجل أيضا، والثاني: أنه لما ذكر تعظيم أمر القتل حيث قال:
﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾[ المائدة: 32] ذكر بعد هذا الجنايات التي تبيح القتل والإيلام، فذكر أولاً: قطع الطريق، وثانياً: أمر السرقة.[1]

يقول الألوسي:"﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ : شروع في بيان حكم السرقة الصغرى، بعد بيان أحكام الكبرى".[2]

وعلى ذكر الجريمة والعقوبة، وذكر التوبة والمغفرة، يعقب السياق القرآني بالمبدأ الكلي الذي تقوم عليه شريعة الجزاء في الدنيا والآخرة فخالق هذا الكون ومالكه هو صاحب المشيئة العليا فيه، وصاحب

[1] انظر: الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير ،﴿ت 606هـ ﴾ ، الناشر: دار إحياء التراث العربي بيروت، ط1420/3 هـ، جـ351/11.

[2] روح المعاني، جـ301/3.

السلطان الكلي في مصائره. هو الذي يقرر مصائره ومصائر من فيه، كما أنه هو الذي يشرع للناس في حياتهم، ثم يجزيهم على عملهم في دنياهم وآخرتهم.

ألم تعلم أن الله له ملك السماوات والأرض يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء والله على كل شيء قدير...فهي سلطة واحدة.. سلطة الملك.. يصدر عنها التشريع في الدنيا ويصدر عنها الجزاء في الآخرة، ولا تعدد ولا انقسام ولا انفصام.. ولا يصلح أمر الناس إلا حين تتوحد سلطة التشريع وسلطة الجزاء، في الدنيا والآخرة سواء.. و لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله.[1]

وهذا دليل آخر – أيضا – أن المقصود بالقطع هو البتر والفصل والإبانة؛ إذ ليس من المناسب مجيء الآية بين حكمٍ فيه قطع الأيادي والأرجل من خلاف جزاء الذين يروعون الناس، ويهددونهم في أرواحهم وأموالهم، وبين الإقرار بمالكية الله سبحانه وتعالى للكون بما فيه. وكأنه عز وجل يقول: اطلبوا الرزق عن طريق الحلال، فأنا الذي بيدي خزائن السموات والأرض، ولا تفكروا في تحصيله عن طريق الحرام، وهو السرقة، وإلا ستجدون جزاء صنيعكم وما اقترفته أيديكم.

**ثالثاً**: إن الوجه في ذكر﴿ السارقة﴾ مع﴿ السارق﴾ هو دفعُ توهّم أن يكون صيغة التذكير في السارق قيداً بحيث لا يجري حدّ السرقة إلاّ على الرجال، وقد كانت العرب لا يقيمون للمرأة وزناً فلا يجرون عليها الحدود، وهو الدّاعي إلى ذكر الأنثى في قوله تعالى في سورة البقرة 178﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ﴾ وقد سرقت المخزوميّة في زمن رسول الله كما سبق - فأمر بقطع يدها وعظم ذلك على قريش، فقالوا من يشفع لها عند رسول الله إلاّ زيد بن حارثة، فلمّا شفع لها أنكر عليه وقال "أتشفع في حدّ من حدود الله"، وخطب فقال" إنّما أهلك الّذين من قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشّريف تركوه وإذا سرق الضّعيف قطعوه..إذن بنو مخزوم كانوا يعلمون حكم السرقة، لكنهم استصعبوه في حق امرأة منهم، ولذا ذهبوا يبحثون عمن يشفع لهم عند رسول الله صلى

[1] انظر: سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1423/32هـ 2003م، جـ 886/6.

الله عليه وآله وسلم كي لا ينفذ في حق المرأة الحد المشروع وهو القطع. ولم يَرِد أن أحداً من بني مخزوم أو غيرهم قالوا أو همسوا بأن القطع هنا لا يعني البتر والفصل، وإنما بجعل علامة على يد المرأة، أو أي إشارة. وهذا دليل آخر على إبطال دعوى أن القطع في الآية جاء على سبيل المجاز لا الحقيقة.

بل هودليل على أن المقصود بالقطع هو البتر والفصل والإبانة، لكن القراءة الحداثية لا تلزم نفسها بمعايير القبول المنضبطة، إذ كيف يتغافلون عن هذا؟ فورود﴿ السارقة﴾ جاء تصحيحاً لتصورات الجاهليين الذين كانوا لا يرون قطع يد السارقة، وكانوا بذلك يفتحون بابا عريضاً لانتشار السرقة عن طريق النساء، وبتآمر مسبق مع الرجال.

**رابعاً: الإعراب والقراءات:**﴿ وَالسَّارِقُ ﴾ مبتدأ، وفي خبره وجهان:

**أحدهما**- أن يكون خبره مقدراً، وتقديره: فيما يُتلى عليكم السارق والسارقة، وهذا مذهب سيبويه والأخفش، وقرئ " والسارقَ " بالنصب فيهما على تقدير: اقطعوا السارق والسارقة، وهو اختيار سيبويه؛ لأن الفعل بالأمر أولى؛ قال سيبويه رحمه الله تعالى: "الوجه في كلام العرب النصب ؛ كما تقول: زيداً أخرجه، قال:"لأن قول القائل: زيداً فاضربه أحسن من قولك: زيدٌ فاضربه"[1]. لكن الجمهور على قراءة الرفع، القراءة المتواترة.

وقرأ ابن مسعود " والسارقون والسارقات فاقطعوا أيمانهم " وهو يقوي قراءة الجماعة. وكذلك يفسر المقصود من﴿أيديهما﴾.

**والثاني**- مذهب المبرد والكوفيين: أن الخبر: ﴿فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، ودخلت الفاء في الخبر لأنه لم يرد سارقاً بعينه، وإنما أراد: كل من سرق فاقطعوا، وهو يتضمن معنى الشرط والجزاء، فتدخل الفاء في خبر المبتدأ.وهو الراجح- وهو اختيار الفراء -؛ والسبب: أن الرفع أولى من النصب، لأن الألف واللام في قوله﴿ والسارق والسارقة﴾ يقومان مقام " الذي " فصار التقدير: الذي سرق فاقطعوا يده، وعلى هذا

[1] التفسير الكبير، جـ351/11.

التقدير حسن إدخال حرف الفاء على الخبر لأنه صار جزاءً، وأيضا النصب إنما يحسن إذا أردت سارقاً بعينه أو سارقةً بعينها، فأما إذا أردت توجيه هذا الجزاء على كل من أتى بهذا الفعل فالرفع أولى، وهذا القول اختاره الزجاج وهو المعتمد. ومما يدل على أن المراد من الآية الشرط والجزاء وجوه:

**الأول**: أن الله تعالى صرح بذلك وهو قوله﴿جزاءً بما كسبا﴾ وهذا دليل على أن القطع شرع جزاءً على فعل السرقة، فوجب أن يعم الجزاء لعموم الشرط.

**الثاني**: أن السرقة جناية، والقطع عقوبة، وربط العقوبة بالجناية مناسب، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم.

**الثالث**: أنا لو حملنا الآية على هذا الوجه كانت الآية مفيدة، ولو حملناها على سارق معين صارت مجملة غير مفيدة، فكان الأول أولى. وأما القول الذي ذهب إليه سيبويه فليس بشيء، ويدل عليه وجوه:

**الأول**: أنه طعن في القرآن المنقول بالتواتر عن الرسول عليه وعلى آله الصلاة والسلام وعن جميع الأمة، وذلك باطل قطعاً، فإن قال لا أقول: إن القراءة بالرفع غير جائزة ولكني أقول: القراءة بالنصب أولى، فنقول: وهذا أيضا رديء لأن ترجيح القراءة التي لم يقرأ بها عيسى بن عمر على قراءة الرسول وجميع الأمة في عهد الصحابة والتابعين أمر منكر وكلام مردود.

**الثاني**: أنا إذا قلنا:﴿والسارق والسارقة﴾ مبتدأ، وخبره هو الذي نضمره، وهو قولنا فيما يتلى عليكم، فحينئذ قد تمت هذه الجملة بمبتدأها وخبرها، فبأي شيء تتعلق الفاء في قوله﴿فاقطعوا أيديهما﴾ ؟ فإن قال: الفاء تتعلق بالفعل الذي دل عليه قوله﴿ والسارق والسارقة﴾ يعني أنه إذا أتى بالسرقة فاقطعوا يديه فنقول: إذا احتجت في آخر الأمر إلى أن تقول: السارق والسارقة تقديره: من سرق، فاذكر هذا أولاً حتى لا تحتاج إلى الإضمار الذي ذكرته. **الثالث – من أوجه الرد على سيبويه**-: أنا إذا اخترنا القراءة

بالنصب لم يدل ذلك على كون السرقة علة لوجوب القطع، وإذا اخترنا القراءة بالرفع أفادت الآية هذا المعنى، ثم هذا المعنى متأكد بقوله﴿ جزاءً بما كسبا﴾ فثبت أن القراءة بالرفع أولى.[1]

وقد دافع ابن المنير الاسكندراني عن سيبويه وعزا الأمر إلى عدم فهم الزمخشري لكلام سيبويه في ردٍّ مطول.[2]

وإنما قال:﴿ أَيْدِيَهُما﴾ بالجمع لأنه يريد أيمانهما، وهي قراءة عبدالله بن مسعود، وهي شاذة. وكل ما في البدن منه عضو واحد يثنى بلفظ الجمع، وليس للإنسان إلا يمين واحدة، فنزل منزلة ما ليس في البدن منه إلا عضو واحد، مثل قوله تعالى: فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُما [التحريم 66/ 4]. ويجوز تثنيته بلفظ المثنى مثل: رأيت وجهيهما، ويجوز أيضا بلفظ المفرد مثل: رأيت وجههما

جَزاءً بِما كَسَبا: جزاءً: إما منصوب على أنه مصدر، والعامل فيه معنى الكلام المتقدم، فكأنه قال: جازوهما جزاء، وإما منصوب لأنه مفعول لأجله، ، وهو الأرجح -كما أرى - ، وكأنه جواب سؤالٍ يقول: لِمَ هذه العقوبة القاسية ؟فكان الجواب: لأجل الجزاء، والتقدير: فاقطعوا أيديهما لأجل الجزاء.﴿ نَكالًا ﴾ بدل من قوله: جزاء.

وهذا أيضا دليل قوي يؤكد على أن المقصود بالقطع هو البتر والفصل والإبانة. إذن يحسن بنا الآن أن نعيد صياغة الجواب مجملاً كي تتضح الصورة أكثر فأقول:

1- إن الفاء في قوله﴿ فاقطعوا﴾ يتضمن معنى الشرط والجزاء.

2- وكذلك جاء التصريح بالعقوبة﴿جزاء بما كسبا﴾ وهذا دليل على أن القطع شرع جزاء على فعل السرقة، فوجب أن يعم الجزاء لعموم الشرط.

---

[1] انظر: التفسير الكبير جـ351/11.

[2] ابن المنير الاسكندراني، حاشية الانتصاف على الكشاف، جـ631/1.

3-إن السرقة جناية، والقطع عقوبة، وربط العقوبة بالجناية مناسب، وذكر الحكم عقيب الوصف المناسب يدل على أن الوصف علة لذلك الحكم، فإذا ذهبنا نفسر القطع بمعنى: امنعوهم من السرقة بأن تغنوهم، أو بإدخالهم السجن، يأكلون ويشربون...فأين هي الحكمة في استعمال كلمتي﴿ جزاء...نكالا﴾ ونحن نعلم أن النكال يدل على أنه إنما أقيم عليه هذا الحد على سبيل الاستخفاف والإهانة، وإذا كان الأمر كذلك لزم القطع بكونه مستحقاً للاستخفاف والذم والإهانة.

**خامساً: سبب النزول**: نزلت هذه الآية في طعمة بن أبيرق حين سرق درع جار له يدعى قتادة بن النعمان في جراب دقيق به خرق، وخبأها عند زيد بن السمين اليهودي، فتناثر الدقيق من بيت قتادة إلى بيت زيد، فلما تنبه قتادة للسرقة، التمسها عند طعمة، فلم توجد، وحلف ما أخذها، وما له بها علم، ثم تنبهوا إلى الدقيق المتناثر، فتبعوه، حتى وصل إلى بيت زيد فأخذوها منه، فقال: دفعها إلي طعمة، وشهد ناس من اليهود بذلك، وهمّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أن يجادل عن طعمة لأن الدرع وجد عند غيره، فنزل قوله تعالى: ﴿وَلا تُجادِلْ عَنِ الَّذِينَ يَخْتانُونَ أَنْفُسَهُم...﴾ [النساء:107]، ثم نزلت هذه الآية لبيان حكم السرقة "[1]

وأخرج أحمد وغيره عن عبد الله بن عمرو أن امرأة سرقت على عهد رسول الله، فقطعت يدها اليمنى، فقالت: هل لي من توبة يا رسول الله؟

فأنزل الله في سورة المائدة:﴿ فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ، فَإِنَّ اللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ، إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[ المائدة:39]".[2]

1 الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد بن محمد بن علي النيسابوري(ت: 468هـ)، أسباب نزول القرآن، تح: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية – بيروت ط1/ 1411 هـ، جـ138/1.

2 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر(ت911هـ) ، لباب النقول في أسباب النزول، ضبطه: أحمد عبد الشافي، دار الكتب العلمية بيروت، جـ79/1.

وهذا دليل آخر – من جملة الأدلة – على أن المقصود بالقطع هو البتر والفصل والإبانة، فرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو المفسر الأول لكتاب الله سبحانه، بل بيان كتاب الله سبحانه هو مهمته صلى الله عليه وآله وسلم. لكن القوم – الحداثيين - لا يؤمنون إلا بالأحاديث التي تخدم منهجهم ومقصدهم.!

**سادساً: ومما يؤيد معنى البتر والفصل:** قوله:﴿ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ أي غالب في تنفيذ أوامره، يمضيها كيف يشاء، قوي في انتقامه من السّراق، حكيم في صنعه وتشريعه، لا يشرع إلا ما فيه المصلحة والحكمة، ويضع الحدود والعقوبات بما يراه الأنسب والأقطع لدابر الجريمة، واستئصال شأفة المجرمين، وزجر أمثالهم من التفكير في مثل جريمتهم، وكأنه يقول: لا تتساهلوا في شأن السراق واشتدوا في تطبيق حدهم، ففي ذلك الخير كله، وإن كره الحاقدون وانتقد الجاهلون.

﴿والله عزيز حكيم﴾ فالمعنى: عزيز في انتقامه، حكيم في شرائعه وتكاليفه. قال الأصمعي كنت أقرأ سورة المائدة ومعي أعرابي، فقرأت هذه الآية فقلت ﴿ والله غفور رحيم﴾ سهوا، فقال الأعرابي: كلام من هذا؟ فقلت كلام الله. قال أعد، فأعدت: والله غفور رحيم، ثم تنبهت فقلت﴿ والله عزيز حكيم﴾ فقال: الآن أصبت، فقلت كيف عرفت؟ قال: يا هذا عزيز حكيم فأمر بالقطع، فلو غفر ورحم لما أمر بالقطع.[1]

ثم بيّن الله تعالى حكم التائبين الذين ندموا على ما فعلوا وأصلحوا أحوالهم فقال:﴿ فَمَنْ تابَ مِنْ بَعْدِ ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ..﴾ أي فمن تاب من بعد سرقته، وأناب إلى الله، ورجع عن السرقة، ورد أموال الناس أو بدلها إليهم، وأصلح نفسه وزكاها بأعمال التقوى والبر، وكانت توبته بنية صادقة مع العزم على ترك العود، فإن الله يقبل توبته، فلا يعذبه في الآخرة.

[1] التفسير الكبير جـ 357/11.

وإذا قطع فالسنة أن يعلق العضو في عنقه ساعة، لما روى فضالة بن عبيد، قال: «أتي النبي صلّى الله عليه وسلم بسارق، فأمر به فقطعت يده، ثم أمر فعلقت في رقبته» ولأن في ذلك ردعاً للناس. ويحسم موضع القطع، لما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلّى الله عليه وسلم أتي بسارق، فقال: اذهبوا به فاقطعوه، ثم احسموه، ثم ائتوني به، فأتي به، فقال: تب إلى الله تعالى، فقال: تبت إلى الله تعالى، فقال: تاب الله عليك. والحسم: هو أن يغلى الزيت غلياً جيداً، ثم يغمس فيه موضع القطع لتنحسم العروق، وينقطع الدم[1]

**سابعاً: صفة حد السرقة:** حد السرقة بالاتفاق حق خالص لله تعالى، فلا يحتمل العفو والصلح والإبراء بعد ثبوته، فلو أمر الحاكم بقطع السارق، فعفا عنه المسروق منه، كان عفوه باطلاً؛ لأن صحة العفو تعتمد كون العفو عنه حقاً للعافي، والقطع حق خالص لله سبحانه وتعالى. ومن هنا قرر الحنفية هذه القاعدة: «الصلح عن الحدود باطل.[2]

**ما يسقط به حد السرقة بعد وجوبه:**يسقط الحد بعد وجوبه بواحد مما يلي:

تكذيب المسروق منه السارق.

تكذيب المسروق منه من شهد معه.

رجوع السارق عن الإقرار بالسرقة؛ لأن الرجوع عن الإقرار يُقبل في الحدود، ولا يُقبل في المال؛ لأن الحد يسقط بالشبهة.[3]

**ثامناً: حكمة التشريع:** أكد الله تعالى عدالة حد السرقة وأنه جاء على وفق الحكمة والعدل والرحمة فقال: أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ.. أي ألم تعلم أيها الرسول وكل مبلّغ حكم الله أن الله هو المالك لجميع من في

---

[1] الزحيلي، محمد وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته الناشر، دار الفكر، دمشق، ط4، د.ت، جـ5430/7

[2] .المصدر نفسه.

[3] المصدر نفسه.

السموات والأرض، وهو المدبر له، والحاكم فيه الذي لا معقب لحكمه، وهو الفعال لما يريد، ولا يفعل إلا ما فيه الحكمة والعدل والرحمة، حتى يتوافر الأمن للفرد والجماعة، وتطمئن النفوس على أموالها، لتنصرف إلى أعمالها وهي آمنة على البيت والأهل وأماكن العمل.

إن هذا العقاب للسرقة لمصلحتهم ومصلحة إخوانهم في المجتمع، فليس لأحد أن يتباكى على يد أثيم أو يشفق على يد عضو في المجتمع لأن هذا العضو فاسد ضار يهدم ويخرب وليس فيه أمل بخير إذا لم يصلح حاله.

إن العقاب دواء المنحرف الذي لا علاج له بغير التأديب، وليس من العدل ولا من الرحمة والحكمة والمصلحة أن تسود الجريمة في المجتمع، ويعيش الناس في فوضى واضطراب، وقلق واشمئزاز.

وتشريع الإله فيه كل الخير لمن أراد السعادة لنفسه ولأمته، وليس أدل على فشل التشريعات الجزائية الوضعية من أن الجريمة في بلادها تزداد وتكثر، ويتفنن المجرمون في أنواع الجريمة، لعدم توافر العقاب الزاجر الفعال الذي يستأصل الجريمة أو يقلل من وجودها.

والبلاد التي يطبق فيها التشريع الجنائي الإسلامي مثَل واضح بارز في العالم لانتشار الأمن والطمأنينة على الأنفس والأموال، ولا يظنن أحد أن هذه البلاد ملأى بالمشوهين ومقطوعي الأيدي والأرجل، وإنما تطبيق الحدود نادر تقريبا، لأنه لا يطبق حد إلا إذا توافرت شروط كثيرة، تتجاوز العشرة، مما أدى إلى تضييق الحد بسبب الشبهة وانتفاء شرط من الشروط أو الضوابط، ولا تقطع أكثر من يد أو يدين في بلاد سكانها نحو عشرة ملايين.

## الخاتمة

وقبل أن أضع القلم، معلنا الانتهاء من هذا الكتاب الذي أخذ مني الوقت الطويل، أود أن أذكر النتائج التي توصلت إليها، مختصرا هذا العمل ببضعة أسطر، فأقول:

1 – إن التأويل موضوع مهم للغاية، فهو ثمرة القراءة المستمرة والتأمل الدؤوب والتدبر الدائم لكتاب الله سبحانه.

2 – إن التأويل المحمود، الذي يؤجر صاحبه، هو الذي يسير ضمن النظام الذي وضعه علماؤنا، من التزام بالضوابط والشروط والآداب، التأويل الذي لا ينكر نقلاً صحيحاً ولا عقلاً سليماً، ولا يناقض مسلّمات الدين.

3 – إن التأويل الذي يبتغيه الحداثيون مجردٌ عن تلك الضوابط والشروط، ولذا كانت تأويلاتهم بعيدة كل البعد عن المنهجية العلمية، بل كانت أقرب إلى العبث واللهو مع كتاب الله سبحانه.

4 – إن علم المقاصد علم جليل، اهتم به العلماء – المسلمين- منذ عهد الصحابة وإلى يومنا هذا، وكان للإمام الشاطبي القِدْح المعلّى في تقعيده وتأصيله.

5 – إن علم المقاصد علم له أركانه و شروطه وضوابطه التي ينبغي توفرها، حتى يتم استثماره في القضايا العلمية والاجتهادية.

5 – إن علم المقاصد عند الحداثيين ليس له ضوابط ولا شروط، بل هو عبارة عن مطية يمتطونها كلما وجدوا أنفسهم أمام نصٍ لا يوافق هواهم، ولا يتناسب وعالمهم الخاص الذي يعيشونه، في بيئات بعيدة كل البعد عن التعاليم الشرعية.

6 – إن قطع يد السارق - حداً- فرضه الله - سبحانه وتعالى- له مقاصد عظيمة، وغايات كبرى، تتمثل في إشاعة روح الأمن والطمأنينة في المجتمع الإسلامي، فهو يقصد: تأديب الجاني، وزجر غيره، وإرضاء

المجني عليه، وكذلك يقصد حفظ المصالح الأساسية للإنسان، ودرء المفاسد، والرحمة بالمجرم وبالمجتمع بأن يُمنع عن الجريمة وعن تكرارها، وإقامة العدل بين الناس، وتطهير المجرم من الذنوب.

7 – إن التأويل المقاصدي الذي خلص إليه الفكر الحداثي من خلال استبدال القطع بالحبس، أو بوسم السارق بعلامة يُعرف بها في المجتمع لم يمنح المجتمعات الأمان الذي ينشدونه، ولا حدَّ من ظاهرة السرقة، بل زادت السرقات، وأُزهقت أرواح كثيرة بسبب عدم وجود رادعٍ قويٍّ يردع السارق.

8 - إن معرفة اللغة أهم شرط في تفسير كتاب الله سبحانه، ولا ينبغي لمن لم يكن ضليعا فيها أن يفسر كتاب الله سبحانه؛ فاللغة لها ضوابطها وشروطها، وليست كلأً مباحاً يرتع فيه من لم يكن أهلا له.

9 – إن المتأمل في كلام الحداثيين مع كتاب الله سبحانه يلمس عندهم تلاعباً شديداً بالألفاظ، فتارة بالكذب والتدليس، وادعاء معاني لم تثبت في معاجم اللغة ولا عهدها أهل اللسان، وتارة باستخدام فرضيات علم اللسان الحديث وإسقاطه على كلام الله سبحانه، مما أوقعهم في الأخطاء الكثيرة.

10 – إن التأويل اللغوي الذي ذهب إليه الحداثيون في تفسير معنى﴿ القطع﴾ من أنه - ههنا- مجاز، ولا يعني البتر، تأويل لم يُسبق إليه، ولم يَرِد عن طالب علمٍ له أدنى إلمام باللغة، فضلا عن عالمٍ، وإن معنى البتر والفصل والإبانة كان معروفاً عند علماء الأمة، الضليعين باللغة، والعارفين لأسرارها ودقائقها، من خلال السياق الذي وردت فيه، وهو ما يؤكده الشعر والنثروالرواية.

11 – إن الادعاء في كون آية السرقة من المتشابه الذي لا يعلم حقيقته إلا الله، ادعاء باطل، لا سند له ولا معتَمد، وهو ادعاء خطير يراد منه التنصل من أحكام الشريعة، وتجريدها من معانيها الحقيقية.

12 – وأخيراً: فإن القراءة الحداثية لآية السرقة لا تصمد أمام المنهجية العلمية، ولا تثمر نتيجة مرضية، فالمقاصد تلفظ ما ذهبوا إليه وتتبرأ منهم، واللغة لا تعترف بهم بل تنكرهم.

## فهرس الموضوعات

## قائمة المصادر والمراجع

- أدونيس، علي أحمد سعيد، الثابت والمتحول ، بحث في الإبداع والاتباع عند العرب، دار عودة، بيروت،ط1979/2

- أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي، ترجمة هاشم صالح، المركزالثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1996/1

- الأزهري، تهذيب اللغة ، ت محمد عوض مرعي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2001/1

-الإسنوي، جمال الدين عبدالرحيم بن الحسن، نهاية السول، شرح نهاية الوصول إلى علم الأصول، ،ط محمد علي صبيح وأولاده، القاهرة، د.ت

-الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله ﴿ت 1270هـ ﴾،روح المعاني في تفسيرالقرآن العظيم والسبع المثاني، تح: علي عبد الباري عطية دار الكتب العلمية – بيروت، ط1415/1 هـ

- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، علق عليه عبدالرزاق عفيفي، دار الصميعي،ط1424/1هـ-2003م

- الأونبي، أبوعبيد البكري، سمط اللالئ في شرح أمالي القالي، تح: عبدالعزيز الميمني، دار الكتب العلمية، ط1354 هـ 1935م

- البغوي، الحسين بن مسعود، معالم التنزيل في تفسير القرآن، تح عبدالرزاق المهدي، ط1/ 1420

- البناني، على جمع الجوامع دار الفكر، ومحمد أمين بادشاه، ط الحلبي 1351هـ

- البهوتي، منصور بن يونس الحنبلي، كشاف القناع عن متن الإقناع، دار الكتب العلمية، د.ط،د.ت

- الترمذي، محمد بن سَورة، الجامع الكبير – سنن الترمذي، تح بشار عواد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1996

- تيزيني، طيب، النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع، دمشق، ط2008/2

- ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم ،مقدمة في أصول التفسير﴿ت728ه﴾ دار مكتبة الحياة، بيروت، ط1490هـ 1980م

- الجابري، محمد عابد، الدين وتطبيق الشريعة ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1996/1

- الجابري، محمد عابد، وجهة نظر نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2015/5

- الجاحظ، أبو عثمان، عمرو بن بحر بن محبوب ﴿ت 255 هـ﴾ دار الكتب العلمية – بيروت، ط1424/2 هـ

- الجرجاني، عبدالقاهر، تح محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، د.ت

- الجرجاني، علي بن محمد السيد الشريف، معجم التعريفات، تح محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، د.ط، د.ت

- الجصاص، أبو بكر أحمد بن علي، أحكام القرآن، تح محمد الصادق قمحاوي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1412هـ 1992م.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي ﴿ت:597هـ ﴾، زاد المسير جمال الدين أبو الفرج،ت: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت،ط1422/1هـ

- الحاكم النيسابوري في المستدرك، ت: مصطفى عبدالقادر عطا، دارالكتب العلمية، بيروت، ط1990/1

- الحبيب بو عبدالله، مفهوم الهرمنيوطيقا، الأصول الغربية والثقافة العربية، مجلة فصول، القاهرة،

- حرب، علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، ط 2005/4م .

- الحضرمي، أحمد الطلبة، مركز سلف للبحوث والدراسات، مقاصد الشريعة دراسة نقدية للأغلاط والفجوات المعرفية عند التيارالحداثي، (موقع الكتروني
- الحبش، محمد، العقوبات الجسدية، المعهد الاسكندنافي لحقوق الإنسان، ط2015/1 .
- حنفي، حسن، من النص إلى الواقع، دار الشروق،د.ط، د.ت
- أبو حيان الأندلسي، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان (ت:745هـ)، البحر المحيط في التفسير تح:: صدقي محمد جميل، دار الفكر،بيروت، ط1420هـ.
- الخادمي، نورالدين، الاجتهاد المقاصدي، حجية المقاصد ...الأمة العدد 65 جمادى الأولى السنة الثامنة عشرة موقع الأمرات 2000
- أبو خطاب القرشي، أبو زيد محمد- تح علي محمد البجاوي، جمهرة أشعار العرب في الجاهلية والإسلام
- الخطيب، معتز، مقاصد الشريعة مدخلا للإصلاح الديني مؤتمر عمان
- خلاف، عبد الوهاب، مصادر التشريع الإسلامي في ما لا نص فيه، الكويت، دار القلم، ط - 1392هـ
- الدار قطني، علي بن عمر، سنن الدار قطني، كتاب: النوادر، دارالكتب العلمية، بيروت، د.ت
- الدسوقي، محمد بن أحمد المالكي، حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، دار الفكر، د.ط، د.ت
- الدهلوي (شاه ولي الله أحمد بن عبدالرحيم) حجة الله البالغة، تعليق محمد شريف سكر، ط دار إحياء العلوم، بيروت، ط1/ 1410 هـ
- الذهبي، محمد حسين ، التفسير والمفسرون، مكتبة وهبة، القاهرة، د.ط، د.ت
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، (ت 606هـ )، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1420/3 هـ

- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن ، تح صفوان داوودي، دار القلم، دمشق، ط1430/4هـ2009م
- الربيعو، تركي، العنف والجنس، المركز الثقافي العربي، بيروت، د.ت
- ريكور بول، 2001 من النص إلى العقل ترجمة محمد برادة وحسان بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، ط1، 2001 م
- الزحيلي، محمد وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته الناشر، دار الفكر، دمشق، ط4، د.ت
- الزحيلي، محمد وهبة، الفقه الإسلامي وأدلته الناشر، دار الفكر، دمشق، ط4، د.ت .
- الزركشي، محمد بن بهادر، البرهان في علوم القرآن، ت: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركائه، ط957/1
- الزُّرْقاني، محمد عبد العظيم﴿1367هـ ﴾، مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط3، د.ت.
- السبكي، بهاء الدين، عروس الأفراح في شرح تلخيص المفتاح، تح عبدالحميد هنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط1423/1هـ 2003م
- السرخسي، أحمد بن أبي سهل،أصول السرخسي، تح أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف العثمانية، حيدر آباد، د.ت .
- السكاكي، محمد بن علي، مفتاح العلوم، تـ نعيم زرزور، دار الكتب
- سيبويه، أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تح عبدالسلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط1408/3هـ 1988م
- ابن سيده، أبو الحسن علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط، تح عبدالحميد هنداوي دار الكتب العلمية، بيروت، ط1421/1هـ 2000م
- السيوطي، جلال الدين ، عبد الرحمن بن أبي بكر، الإتقان في علوم القرآن ت بو الفضل محمد إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط/1974

- السيوطي جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر﴿ت 911هـ﴾الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار الفكر – بيروت، د.ت

- السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، ضبطه: أحمد عبد الشافي،دار الكتب العلمية بيروت، د.ت.

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى، الموافقات، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، السعودية، ط1417/1هـ1997م. الشافعي، محمد بن إدريس، الرسالة ، تحقيق أحمد شاكر، نشرمصطفى البابي الحلبي، ط1358هـ 1940م

- الشافعي، منى بهي الدين، التيار العلماني الحديث وموقفه من تفسيرالقرآن الكريم، ط1429/1هـ

- شحرور، محمد، نحو أصول جديدة للفقه الإسلامي، الأهالي للطباعة، دمشق، ط2000/1م

- شحرور، محمد، الكتاب والقرآن، رؤية جديدة، دار الساقي، بيروت، ط2016/2.

- الشرفي، الإسلام م بين الرسالة والتاريخ، دار الطليعة، بيروت، ط2008/2

- الشرفي، عبدالمجيد، لَبنات، دار الجنوب، تونس، ط1994

- الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح سامي بن العربي الأشري، دارالفضيلة الرياض، ط1/ 1421هـ،2000

- الشوكاني، محمد بن علي إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تح شعبان إسماعيل، دار السلام القاهرة، ط1418/1هـ 1998 م

- الشوكاني، محمد بن علي اليمني ﴿ت: 1250هـ﴾، فتح القدير، دار ابن كثير،

- ابن أبي شيبة، أبو بكر محمد بن إبراهيم، في مصنفه﴿ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار﴾، تح كمال الحوت، مكتبة الرشد، الرياض، ط1409/1

- الصعيدي، عبدالمتعال، بغية الإيضاح لتلخيص المفتاح في علوم البلاغة، المطبعة النموذجية، ط4، د.ت

- الصنعاني، عبدالرزاق، أبو بكر بن همام ، في مصنفه، تح حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1403/2هـ.

- الطبري، أبو جعفر،محمد بن جرير تاريخ الأمم والملوك، دار الكتب العلمية بيروت، ط1407/1هـ

الطبري، أبو جعفر،محمد بن جرير، جامع البيان في تفسير آي القرآن، تح أحمد محمد شاكر ، مؤسسة الرسالة ، ط1420/1 هـ - 2000 م

- ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر، بيروت، ط3/ 1414 باب الراء،فصل الفاء 55/5، القاموس المحيط.
- ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الحنفي، رد المحتار على الدر المختار، دارالفكر، بيروت، ط1412/2هـ 1992م
- عادل مصطفى، فهم الفهم، مدخل إلى الهرمنيوطيقا ، نظرية التأويل من أفلاطون إلى غدامر ، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط2007/1 ابن عاشور، الطاهر، مقاصد الشريعة الطاهر
- عباس، فضل مقاصدالشريعة الإسلامية، طبع دار النفائس، الأردن، ط2/ 1421 ، إتقان البرهان في علوم القرآن، دار الفرقان، عمان، ط1997/1م
- أبو العباس الحموي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.
- عبدالرحمن،طه، روح الحداثة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2006/1 العبيدي، حمادي، الشاطبي ومقاصد الشريعة، دمشق، دار قتيبة ط1992/1

- عبود سراج، التشريع الجنائي المقارن، طبعة جامعة دمشق، ط1998/1
- ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبدالله، أحكام القرآن، تح محمد عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1424/3هـ 2003م.
- العشماوي، محمد سعيد، جوهرالاسلام، مكتبة مدبولي الصغير، ط1416/4هـ1996م
- العظم، صادق جلال، نقد الفكر الديني، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط2003/9
- عقيبي، زهير، جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكور، منشورات الاختلاف، الجزائر
- عودة، عبد القادر، التشريع الجنائي الإسلامي، مقارناً بالقانون الوضعي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1994/13م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، تح أحمد زكي حماد، د.ط، د.ت
- الفاسي، علال، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، طبع دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1993/5.
- الفاضل، أحمد، الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآنالكريم، مركز الناقد، ط2008/1م
- فاطمي، فتحية، التأويل عند فلاسفة المسلمين، ابن رشد أنموذجا، جداول للنشر، بيروت، ط2011/1
- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تح عبدالسلام هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، د.ط ،د.ت
- الفراء، أبو زكريا يحيى بن زياد، معاني القرآن، تح أحمد يوسف وآخرون، دار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، ط1/د.ت
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد ، العين، ت:د. مهدي المخزومي ود. إبراهيم السامرائي، دار الهلال، د ط، د ت
- الفيروزآبادي، مجدالدين محمد يعقوب بن محمد مختار الصحاح، الهيئة المصرية للكتاب،ط1976م.
-

- الفيروز أبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب﴿817هـ﴾ بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز،تح محمد علي النجار، ط المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، د.ت .

- القاسمي، محاسن التأويل، محمد جمال الدين بن محمد القاسمي ﴿ت:1332هـ ﴾ تح: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلميه - بيروت

ط1418/1هـ .

- ابن قتيبة، أبو محمد عبدالله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، شرح: أحمد صقر، المكتبة العلمية، د.ت

- القرافي، أحمد بن إدريس الصنهاجي، الفروق المسمى بأنوار البروق في أنواء الفروق، وزارة الأوقاف السعودية، ط1431هـ2010م

- القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر ﴿ت 671هـ﴾ تح: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، دار الكتب المصرية – القاهرة، ط1384/2هـ - 1964 م.

- قطب، سيد، في ظلال القرآن، دار الشروق، القاهرة، ط1423/32هـ

- ابن القيم الجوزية، محمد بن أبي بكر الدمشقي، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تح مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن الجوزي، السعودية.

- ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1991/1مط1423/1هـ

- الكيا الهراسي، عماد الدين محمد الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1403/1هـ 1983م

- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر﴿ت 774هـ﴾، تفسير القرآن العظيم، تح: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون – بيروت، ط1419/1هـ

- كلاس، صلاح الدين، التشابه﴿ منهج القرآن في فهم القرآن﴾ دار القادري، دمشق، ط1422/1هـ 2001م

- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة،الاسكندرية، د.ت

- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية، تح أحمد مبارك البغدادي، دار ابن قتيبة، الكويت، ط1409هـ 1989

-الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد البغدادي ﴿ت: 450هـ﴾، النكت والعيون، تح: السيد ابن عبد المقصود بن عبد الرحيم، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان،

- المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد ،الكامل في اللغة والأدب، دار الفكر،د.ت

- مجمع اللغة العربية﴿ مجموعة من المؤلفين﴾، المعجم الوسيط، دار الدعوة، د.ت

- المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي ﴿ت:1371هـ﴾، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1365/1 هـ - 1946 م

- المطعني، عبدالعظيم، المجاز في اللغة والقرآن الكريم بين الإجازة والمنع، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، د.ت.

- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، د.ت .

- النسائي، أحمد بن شعيب، خصائص أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، تـ أحمد البلوشي

- هدارة، محمد مصطفى، الحداثة في الأدب المعاصر ـ هل انفض سامرها ، ، مجلة الحرس الوطني، ربيع الآخر 1410 هـ

الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية دار الوفاء المنصورة، ط1408هـ

- يكن، فتحي، العالم الإسلامي والمكائد الدولية خلال القرن الرابع عشر الهجري، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1412/9هـ
- الهيثمي، نورالدين علي بن أبي بكر في مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تح حسام الدين القدسي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت
- الشرفي، عبدالمجيد،في قراءة التراث الديني، الإتقان في علوم القرآن أنموذجاً، الدار التونسية ط1990/2م
- ابن النجار، محمد بن أحمد الفتوحي الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تح محمد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، الرياض، ط1413هـ- 1993م
- النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب ، المجتبى من السنن = السنن الصغرى، ﴿ت 303هـ﴾، تح عبد الفتاح أبو غدة ، مكتب المطبوعات الإسلامية، حلب،ط1406/2هـ 1986م
- النسائي، أحمد بن شعيب، السنن الكبرى، تح حسن عبدالمنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، ط1421/1هـ2001م
- هويدي، فهمي، التدين المنقوص، دار الشروق، بيروت، ط1414/1هـ ـ1994م
- الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد، أسباب نزول القرآن، تح : كمال بسيوني زغلول ، دار الكتب العلمية – بيروت، ط1/ 1411 هـ
- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تح نشأت بن كمال المصري، دار البصيرة،الاسكندرية، د.ت، جـ328/2
- المراغي، أحمد بن مصطفى المراغي ﴿ت: 1371هـ﴾، مكتبة ومطبعة مصطفى البابى الحلبي وأولاده بمصر، ط1365/1 هـ - 1946 م

## الأبحاث


- الخادمي، نورالدين، الاجتهاد المقاصدي، كتاب الأمة، العدد 65، وزارة الأوقاف، قطر، ط1419هـ
- الريسوني، أحمد البحث في مقاصد الشريعة بحث ندوة لندن 2005
- الريسوني، أحمد، النص والمصلحة بين التطابق والتعارض، مجلة التجديد، عدد182 ـ 23 يونيو 2001م
- السرميني، أنس، اتجاهات تأويل قطع يد السارق بين الفقه الإسلامي والنظر الحداثي،بحث منشور في: دار جامعة اينونو، ملاطيا/تركيا، ط2018/1
- طه عابدين طه، المحكم والمتشابه في القرآن الكريم مفهومه وأسبابه، بحث نشر في موقع طريق الإسلام، تاريخ 17/07/ 2016
- الزحيلي، محمد وهبة، معنى المصلحة والمقصد في المنظومة الفقهية، مؤتمر عمان
- كالو، محمد، الأنسنة والعقلنة والأرخنة: أفكار عفنة، مقال منشور بموقع: ملتقى البيان في تفسير القرآن ، بتاريخ 16- 08 – 2007م
- وطفة، علي، مقاربات في مفهومي الحداثة وما بعد الحداثة /بحث للحداثي ،2 مجلة فكر ونقد عدد34 من موقع محمد عابد الجابري